من سيف الإسلام
الحاكمون

حسن حنفي

قد يكون أحد أسباب عثراتنا الأخيرة أننا حاولنا الإجابة دون أن نضع السؤال. فجاءت إجاباتنا تعبيراً عن مواقف فكرية مسبقة دون تحليل للواقع المعيوش، إجابات جاهزة تعبر عن إيمان مسبق، دون رؤية لمشاكل العصر. فالإسلام هو الحل، والماركسية هي الطريق، والقومية هي الملاذ. والليبرالية هي الخلاص، إجابات جاهزة دون طرح سؤال محدد. فالإسلام عقيدة وشريعة، مصحف وسيف، دين ودولة. والماركسية أيديولوجية الطبقة العاملة، عقيدة البروليتاريا، وسيلة تحقيق العدالة وتوزيع الدخل القومي دون استغلال. والقومية طريق الوحدة والتقدم والحرية. والليبرالية سبيل الدفاع عن حقوق الإنسان. الإجابة هنا إعلان عن مبدأ دون أن تكون إجابة عن سؤال مطروح، تعبر عن نيات، دون أن تكون استجابة لموقف محدد، هي خطابة أكثر منها جدل، إجابة دون سؤال.

وقد تكون الإجابات تعبيراً عن ضيق، أقرب إلى الصرخة منها إلى الإجابة، وإلى إثبات الوجود منها إلى التغير الاجتماعي، وذلك مثل «الحاكمية لله» إجابة عن سؤال لا شعوري عن مصدر السيادة وشرعية الحكم. وهو سؤال مضمر، يعبر عن ضيق بالواقع، وغضب منه، وحنق عليه أكثر مما يجيب عن سؤال محدد معلن تتعدد إجاباته، ولا يتضمن إجابة انفعالية مسبقة برفض نظم الحكم القائمة، وتكون الإجابة الجاهزة حينئذ معولاً لتقويضها.

لذلك وقعنا في القطيعة، وخاصم بعضنا بعضاً، وانقلب الأخوة في الوطن إلى أعداء في الله أو في العقيدة. ولما كانت

الإجابات ينفي بعضها بعضاً، لأنها إجابات مطلقة وشاملة، لا تسمح بالحوار، ولا تقبل الأخذ والعطاء، كفّر بعضنا بعضاً، ووقع النزاع بين الأخوة الأعداء، كل فريق يقدم إجاباته على أنها هي الصواب، وإجابات الآخرين على أنها هي الخطأ بعينه. في حين أن السؤال حوار مفتوح، يفتح المجال لإجابات متعددة واجتهادات متباينة. أما الإجابة الجاهزة، دون سؤال، فإنها تغلق الأبواب، وتمنع الحوار، وتبقي التصادم، عن حق أو عن باطل، رغبة في فرقعات الصوت أو سيل الدماء، طلباً للإعلان عن الذات أو الشهادة في سبيل العقيدة.

ويكون السؤال مشروعاً لو كان تعبيراً عن موقف فكري. أما لو كان تعبيراً عن أزمة نفسية، إحساساً بالعظمة تجاه النفس، وأننا خير أمة أخرجت للناس، وأن لدينا ما ليس لدى الآخرين أو أفضل مما لديهم، وأننا في غنى عن كل شيء، فالله غني عما سواه، وكل ما سواه فقير إليه، فإنه لا يكون سؤالاً بل يكون حرجاً في الصدر، وحنقاً في القلب وغصة في الحلقوم في حاجة إلى علاج نفسي، وتفريج للكرب، إزاحة للهم. والإحساس بالعظمة أو بالنقص تجاه الآخر، هو في النهاية عقدة نفسية في حاجة إلى علاج نفسي، وليس سؤالاً في حاجة إلى إجابة، ردات فعل، منعكسة أو شرطية، وليست مواقف فكرية واعية.

والسؤال الصحيح يتضمن نصف الإجابة، ونصف الإجابة في طريقة وضع السؤال. أما السؤال الخاطىء، فالإجابات عنه إجابات خاطئة بالضرورة، لأن الإجابتين الوحيدتين الممكنتين: (نعم الوحي من عند الله) أو (لا، ليس الوحي من عند الله) خاطئتان. فالوحي من عند الله، ليس على الإطلاق، بل مشروط بأسباب النزول. فالأسباب هي التي تستدعي الوحي، والظروف الاجتماعية هي التي تتطلبه. والوحي لا يأتي بلا سبب، ولا يجيب دون سؤال. مثال آخر: هل يعمل الإنسان للدنيا أم للآخرة؟ سؤال خاطىء، لأن الإجابتين الوحيدتين المحتملتين خاطئتان. فالإنسان يعمل للدنيا كي يقيم معاشه، ويصلح حاله، ويحيا كريماً مكرّماً. ويعمل للآخرة استعداداً للمستقبل، وتخطيطاً لاستمرار الصلاح. مثال ثالث: أيهما أفضل الرأسمالية أم الاشتراكية؟ سؤال أيضاً خاطىء: فالإجابتان الوحيدتان المحتملتان على الإطلاق، تفضيل الرأسمالية على الاشتراكية، أو تفضيل الاشتراكية على الرأسمالية، خاطئتان، لأن الإجابة ليست على الإطلاق. إذا كانت الرأسمالية تعني الانفتاح، وغياب سيطرة الدولة على البنوك والأسعار وأسواق النقد ووسائل الإنتاج، التي تعم بها البلوى، فإنها لا تكون مفضلة على الاشتراكية. وإذا كانت الاشتراكية تعني النظام الشمولي، والتخطيط النخبوي، وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج الكبرى والصغرى، ومنع النشاط الحر وسيادة البيروقراطية، فإن الاشتراكية لا تكون مفضلة على الرأسمالية. مثال رابع: هل نحن مصريون أم عرب؟ أفارقة أم آسيويون؟ مشارقة أم مغاربة؟ كلها أسئلة موضوعة وضعاً خاطئاً، ترد الكل إلى أحد أجزائه، وبالتالي تصبح خاطئة. فنحن مصريون وعرب، مولودون في مصر، ولغتنا وتراثنا وثقافتنا وتاريخنا وأهدافنا ومصالحنا هي عربية. ونحن أفريقيون وآسيويون، فوادي النيل في أفريقيا، وسيناء في آسيا. جناحنا الغربي في أفريقيا

إلى إمام الحرمين وخاقان البحرين:



وجناحنا الشرقي في آسيا. ونحن جزء من المغرب العربي، عبر الشمال الأفريقي الذي منه انتقلت الفتوح إلى أوروبا، ونحن جئنا من المشرق العربي، عبر سيناء من الشام والعراق والحجاز. وكذلك سؤال: هل المصريون مسلمون أم أقباط؟ والإجابتان الوحيدتان المحتملتان، على التبادل، خاطئتان. فالمصريون مصريون مسلمون وأقباط ويهود. وكلهم مواطنون مصريون، هم سواء أمام القانون. والإسلام والنصرانية واليهودية دين واحد، دين إبراهيم، حتى لو اختلفت مراحله، وتباينت شرائعه.



أجوبة الوحي

كان الوحي نفسه مجموعة من الإجابات عن عديد من الأسئلة. وكانت الآية القرآنية تبدأ بالسؤال الذي يضعه الناس. سؤال عن الأهلة، والإنفاق، والشهر الحرام، والخمر واليتامى والمحيض، والحلال، والساعة والأنفال، والروح، وذي القرنين، والجبال... إلخ. ولا تكون الإجابة إلا عن الأسئلة العملية المفيدة المحسوسة. أما الأسئلة النظرية الخالصة، عن الساعة والحساب والروح وذي القرنين، فإن إجاباتها أيضاً عملية من أجل الاستعداد للساعة، والعمل الصالح للحساب، وذي القرنين للاتعاظ. وهناك أسئلة لا إجابات نظرية عنها، مثل السؤال عن الروح، أو تظل الإجابة في نطاق المجهول اشتياقاً إليه، وبحثاً عنه من أجل بيان حدود العلم. فالسؤال يمكن أن يكون في أي شيء. أما الإجابة فلا تكون إلا عن السؤال العملي، الذي ينتج منه أثر عملي في الحياة اليومية، تحقيقاً للمنفعة العامة. والسؤال النظري الخالص، بدافع حب الاستطلاع والتلصص، فإن مضار الإجابة عنه أكثر من نفعها. وقد يكون سؤالاً عن المستحيل، وبالتالي يكون موضوعاً وضعاً خاطئاً، مثل طلب رؤية الله. فالله ليس موضوعاً للرؤية، بل مثال للتحقق. السؤال الصحيح هو السؤال العملي، الذي له إجابة عملية، وليس السؤال النظري الصرف، الذي لا تحقق الإجابة عنه أي نفع للناس.

ونظراً إلى أهمية السؤال، ظهر في علم أصول الفقه، في أحد أبوابه الأخيرة، باب في «أحكام السؤال والجواب»، كملاحق لكتاب الاجتهاد مثل الفتوى والاستفتاء. فالسؤال يكشف عن علاقة العالِم بالتعلم، أي عن حوار بين العالِم وطالب العلم. وشروحات الحوار، والبحث عن أرضية مشتركة بين المتحاورين، والاتجاه إلى ما فيه نفع للناس، ورفض الجدل والخصومات التي ينفي بعضها البعض الآخر، والتمييز بين السؤال المنتج للمعرفة والسؤال الفارغ الذي يفتقر إلى مضمون.

وقد كان السؤال أحد البواعث الرئيسية في الفكر الغربي، على اختلاف مراحله. بدأ سقراط بالسؤال عن ماهية الأشياء. لم يكن السؤال طلباً لإجابة صحيحة من السائل، ولكن للكشف عن الإجابات الزائفة والأفكار الشائعة الخاطئة عند المسؤول، وحتى يبقى السؤال بلا إجابة، يثير الذهن بعد أن يطهره مما ترسب فيه من تراث القدماء. السؤال يكشف المسؤول أمام نفسه، ويعريه من ثقافته الموروثة، ويضعه أمام الحقائق البديهية التي غابت عنه، ويعيد إليه براءته الأولى ونوره الفطري. فيتساءل هو نفسه عن الحقيقة، ويكتشفها بنفسه. وقد خلّدت محاورات أفلاطون هذا الاتجاه في السؤال والجواب. ثم تحول السؤال إلى أسلوب في الفكر، أي إلى تساؤل وإلى حديث للنفس عند أوغسطين الذي تساءل عن ماهية النفس، كيفها وكمها وخلودها، وعن ماهية العقيدة وماهية العقائد: «في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». واستمر هذا «المونولوج» عند أنسيلم في حديث النفس محاولاً البرهنة على وجود الله بحديث النفس الباطني.

واستمر ذلك في العصور الحديثة عند ديكارت في «التأملات»: أنا أفكر أي أنا أحيا وأتذكر وأتخيل. واستأنفت الفلسفة الغربية روح التساؤل. وظهرت أعمال فلسفية كبرى أجابت عن عدة أسئلة، مثل خطاب روسو في العلوم والفنون إجابة عن سؤال أكاديمية ديجون: «هل ساهم تأسيس العلوم والفنون في تطهير الأخلاق؟». وكذلك كتيب كانت: «ما التنوير؟»، وقد جعل كانت الفلسفة عينها أو الميتافيزيقا إجابة عن سؤالين: ماذا يجب عليّ أن أعرف؟ ماذا يجب عليّ أن آمل؟ وقد أجاب عن السؤال الأول بنظرية المعرفة في «نقد العقل النظري» وعن الثاني بنظرية الأخلاق في «نقد العقل العملي». فالأولوية للمعرفة على الأخلاق والدين. المشروع الفلسفي الأوروبي هو أولاً مشروع معرفي، وثانياً أخلاقي، وثالثاً ديني كبديل من الدين القائم، دين العقائد والشعائر والطقوس، وسلطة القدماء المثلة في أرسطو وبطليموس.

وأخيراً ازدهر السؤال في الفلسفة الوجودية الظاهرتية. فالتساؤل أساس الفلسفة، وهو ما سماه أرسطو قديماً الدهشة. السؤال هو استفسار عن معنى الحياة والموت والمصير، عن حقيقة المحبة والكراهية، الصداقة والعداوة، الإقدام والإحجام، الفضح والحياء. فنحن نعيش في عالم من المعاني، والسؤال توجه نحوها. التساؤل عند ياسبرس من مصادر الفلسفة، مثل الشك والدهشة. وكثير من أعمال هيدغر مكتوبة بلغة التساؤل مثل: «ماذا يعني هذا الشيء،



نظل نردد: «قال ابن تيمية» أو «قال كارل ماركس» دون إبداع جديد



الفلسفة؟»، «ماذا يعني ما نسميه الفكر؟»، «ما هي الميتافيزيقا؟»، «ما هذا الزرادشت لنيتشه؟». فإذا ما فقدت الوجودية المعنى، ووجدت اللامعنى، يصبح التساؤل هو الوسيلة للكشف عن اللامعنى، عن العدم الضارب في الوجود، كما هو الحال عند سارتر، ويصبح السؤال، كحب الاستطلاع والنفي والثرثرة والهم والحصر والضيق والنظرة وغيرها، من التجارب التي تجعل النفس حزينة حتى الموت. ظل الفكر الأوروبي في جوهره فكراً تساؤلياً، وكان التساؤل أقرب إلى النفي منه إلى الإثبات.

خصمان يقتتلان

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة والأسئلة عندنا ثلاثة: ما موقفنا من التراث القديم؟ ما موقفنا من التراث الغربي؟ ما موقفنا من الواقع المباشر؟ وهي الجبهات الثلاث التي يعيشها فكرنا العربي المعاصر حتى الآن، والتي تكوّن جوهر موقفنا الحضاري[1]. ثقافتنا العربية الآن محاصرة بين الموروث والوافد، خصمان يقتتلان، السلفية والعلمانية، الأول يخوّن الثاني، والثاني يكفّر الأول. هي محاصرة بين الموروث والوافد، من ناحية، والواقع المباشر من ناحية أخرى، بين ثقافة النص وبين الواقع المعيوش، بين النص المكتوب والنص غير المكتوب، بين الماضي والمستقبل، من ناحية، والحاضر من ناحية أخرى، هذا الحاضر الذي ترده السلفية إلى الماضي، وتحيله العلمانية على المستقبل. ولا يجد أحداً يصفه كما هو عليه، كحاضر خاص، له مكوناته ولحظته التاريخية التي يمر بها، واستقلاله، رافضاً أن يكون تابعاً مرة للماضي، ومرة للمستقبل. ولا تكوّن هذه الأسئلة عندنا مثلثاً متساوي الأضلاع. فالسؤال الأول عن التراث القديم، أطولها، بما للسلفية من رصيد شعبي في وجدان الجماهير، وبما للتراث القديم من رصيد تاريخي على مدى أربعة عشر قرناً. والسؤال الثاني أصغرها، بما للعلمانية من رصيد محدود عند خاصة المثقفين، وبما لها من جذر تاريخي منذ قرنين من الزمان فقط، واتصالنا بالغرب الحديث. أما السؤال الثالث عن الواقع المباشر، فهو الغائب الحاضر، المفكر فيه، المسكوت عنه. هو الباعث والمحرك، وإن كان التعبير عنه يتم من خلال الموروث أو الوافد، أي بالصياغات الجاهزة، «قال ابن تيمية» أو «قال كارل ماركس»، دون إبداع جديد، ودون صياغة تلقائية تضيف إلى مجموع النصوص نصاً جديداً، لا هو بالموروث، ولا هو بالوافد، بل هو تراث جديد يبزغ بين التراثين السابقين، الطويل والقصير، البعيد والقريب.

وقد يضم السؤال الأول: ما موقفنا من التراث القديم؟ والسؤال الثاني: ما موقفنا من التراث الغربي؟ في سؤال واحد تساءل عنه شكيب أرسلان من قبل، وحاول الإجابة عنه، وهو: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». وظلت المقارنة، تخلف الأنا وتقدم الآخر، واردة ودائمة في الفكر العربي المعاصر، مرة بالمماثلة، فالغرب نمط للتحديث عند كل رواد الفكر العربي المعاصر، ومرة بالاختلاف، أي المماثلة المستحيلة في الحركة السلفية الحالية. كان التفكير في الأنا يتم في مرآة الغرب، وكان التفكير في الغرب يتم في مرآة الأنا. ويتبدى التقابل، في معظم الأحيان، في عدة صور مثل: تخلف الأنا وتقدم الآخر، دين الأنا ودنيا الآخر، تراث الأنا وعلم الآخر، طغيان الأنا وحرية الآخر، استبداد الأنا وديموقراطية الآخر، فقر الأنا وغنى الآخر، الاحتلال الواقع على الأنا والاستعمار الواقع من الآخر، استهلاك الأنا وإبداع الآخر. الأنا والآخر، الموروث والوافد، أخوان عدوّان، رأى القدماء بينهما اتفاقاً ووئاماً، بين الدين والفلسفة عند الكندي والفارابي وابن سينا، وبين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية عند إخوان الصفا، وبين الشريعة والحكمة عند ابن رشد. ورأى الفقهاء بينهما اختلافاً منذ الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وفتاوى ابن الصلاح.

وقد يأخذ السؤال الأول: ما موقفنا من التراث القديم؟ عدة صياغات مثل: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟» لأبي الحسن الندوي، أو «إلى أي شيء ندعو الناس؟» لحسن البنّا. ولقد توارى هذا السؤال عند هذا الجيل حتى كاد يختفي، وتحول إلى إجابة مسبقة: الدين، التراث، الحاكمية، الله، المعاد، الآخرة، الشريعة، حتى طغت هذه الإجابات كلها على أمور الدنيا وصلاح الناس ونُظُم الحكم، وكأننا ما زلنا في عصر «إحياء علوم الدين»، دون أن ننقل هذا السؤال إلى عصر «إحياء علوم الدنيا»[2]. ما زالت الإجابة عندنا: «لا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها»، تكرار النموذج القديم، بلا إبداع جديد واجتهاد من المعاصرين وتستمر المقارنات. هل عروس الجليل أقل جهاداً من سمية زوج عمار بن ياسر؟ وهل تعذيب الفلسطينيين في سجن أنصار أقل من تعذيب بلال؟ ولماذا يكون السلف خير من الخلف، ويكون الخلف شر من السلف بالضرورة؟ ولماذا يأتي خلف يضيع الصلوات ويتبع الشهوات، دون أن يذكر له فضل التحرر من الاستعمار ومقاومة الصهيونية؟ وماذا عن جهاد المقاومة في جنوب لبنان؟ ويكون السؤال: ألا يمكن إبداع جديد؟ ألا يمكن أن يكون الخلف أفضل من السلف؟ ألا يتضمن المستقبل إمكانيات ونماذج أفضل من الماضي؟ وهل لا بد من نموذج يحتذى به، نموذج أبدي يتبعه الخلف إجباراً، ويتبعه





السلف ضرورة؟ ولماذا يكون بالضرورة خير القرون هي الأولى، وأشرها القرون المتأخرة؟ أليست هذه رؤية متشائمة إلى التاريخ والتقدم، تعارض حتى روح الوحي وتقدمه في التاريخ بتقدم الوعي الإنساني، من آدم حتى محمد، عبر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهم أولو العزم من الرسل؟ أليس هذا يأس من روح الله؟ «ولا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون»! وإلى متى سنكرر علوم القدماء، التي نشأت في البداية في ظروف الانتصار، ونحن في طريق النهاية والهزيمة؟

إلى متى سنعيش في تصورات الواحد الأوحد والسلطان القاهر، إمام الحرمين، وخاقان البحرين؟ إلى متى سنفخر بشيخ الإسلام، وسيف الإسلام، وعز الإسلام، ونور الإسلام؟ والإسلام ضائع مهان في أفريقيا وآسيا، في الغرب والشرق! وإلى متى سنكرر ثقافة السلطان التي سادت في الثقافة الموروثة، تعطي السلطان من صفات الكمال ما تسلبه من الناس، وتعطي الناس من صفات النقص ما تنفيه عن السلطان؟

العقل المسحور

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية عند القدماء إعمالاً للعقل في موضوعات النقل. وكان ذلك يمثل جرأة كبيرة للاجتهاد البشري في موضوع الوحي الإلهي. وصاغ القدماء علم أصول الدين أو علم التوحيد دفاعاً عن العقائد، ضد التشويش عليها ونقدها في الداخل والخارج والآن، بالنسبة إلينا، أيهما أولى بالدفاع، العقائد أم مصالح الناس؟ الله أم الإنسان والأرض؟ كان الخطر قديماً على العقيدة الناشئة، سبب القوة الجديد، من الباب الخلفي، بعد أن انتصر القدماء على الأرض وفتحوا البلدان. والخطر علينا الآن آت من الأرض، ضد مصالح الناس من أجل تجويعهم وتبعيتهم وتركيعهم.

فهل ما زال الدفاع عن العقائد هو موضوع عصرنا لإثبات أن الله واحد لا شريك له، وليس كمثله شيء؟ ومن منا لا يعلم ذلك! أم أن الخطر وارد علينا الآن من الاستعمار في ثوبه الجديد، والرأسمالية التي تجدد نفسها، والصهيونية المعدلة الراغبة في السلام؟ وماذا عن الخطر الداخلي، القهر والفقر والتخلف والتجزئة والتبعية واللامبالاة؟ من الذي سيدافع عن المقهورين والجائعين، عن المسجونين السياسيين، وعن الفقراء المدقعين؟ إلى متى سنظل نثبت الكمال النظري، نصف الله بصفات الكمال ونحن نتصف بصفات النقص؟ أيهما أولى: إثبات أن الله عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد؟ أم تغيير جهل الإنسان إلى علم، وعجزه إلى قدرة، وموته إلى حياة، وصممه إلى سمع، وعماه إلى بصر، وصمته إلى كلام، وانفعالاته إلى إرادة؟ أليس الله يغني عن العالمين؟ وأيهما أولى بالدفاع، فعل الله وإرادته المطلقة وسيطرته على كل شيء؟ أم الحرية والاختيار الحر؟ وأيهما أولى بالإثبات: النقل والنص الموروث والمكتوب؟ أم العقل والواقع، الرأي والإبداع؟ إننا نصارع من أجل العقلانية منذ مائتي عام، والنقل عندنا ما زال له الأولوية على العقل، فتهزم عقلانية وعي الخاصة أمام العمق التاريخي للشعور الجماعي. وماذا تستطيع الخاصة في مواجهة العامة؟ والقلة في مواجهة الكثرة؟ والعصا في مواجهة تنين؟ كيف ننتظر المعجزات والكرامات في عصر انتهت فيه النبوة وادعيت الولاية، ولا يتم شيء فيه إلا بالاعتماد على الذات وبالجهد الإنساني الخالص، العقل فيه وسيلة الإقناع، وليس السحر والانبهار؟ كيف نثبت خلود النفس، والبدن يسبّب الموت؟ وأيهما أولى: إثبات خلود النفس؟ أم رعاية البدن الملقى على أبواب المستشفيات وفي طوابير انتظار رغيف الخبز وعلى أبواب المدارس، بحثاً عن مكان أو على مواقف المركبات العامة من أجل يوم الحشر، زحزحة لموضع قدم؟ وكيف يموت الآلاف جوعاً وقحطاً، إنتظاراً لقطرة ماء بعد صلاة الاستسقاء، عجزاً عن حفر بئر أو إقامة سد؟ وهل سيظل بعضنا يكفر بعضاً، ويصدر أحكاماً بالإيمان أو الكفر أو الفسوق أو العصيان أو النفاق، ويشق على قلوب الناس، ويطبق أحكام الردة تخويفاً للناس وإرهاباً لهم ومنعاً لهم من الحركة والإبداع؟ وهل كل الناس مسلمون، بصرف النظر عن

أعمالهم، مجرد إيمان بالشفاه؟ أم أن من خرج عمله عن قوله فهو الفاسق أو العاصي أو المنافق؟ وهل ستظل الإمامة في قريش قديماً، وفي الملوك والأمراء والعسكر والجند حديثاً؟ ولماذا استبعاد العبد الحبشي لو كان يدافع عن مصالح الناس؟ وهل ستكون هناك فرقة واحدة ناجية هي فرقة الحكومة، والحزب الحاكم، والنظام القائم والدولة الأبدية، وكل الفرق هالكة، فرق المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة قديماً، والماركسية والقومية والإسلامية والليبرالية حديثاً؟ وهل سنجعل الحق واحداً؟ أم أن الحق متعدد، إن أخطأ الإنسان فله أجر وإن أصاب فله أجران؟

وماذا سنفعل بعلم أصول الفقه القديم؟ هل سنترك ترتيب الأدلة الأربعة كما تركها لنا القدماء، ترتيباً تنازلياً نظرياً لنشأة الدين وأولوية النص على الواقع: الكتاب، والسُّنة والإجماع، والقياس؟ إذا عنت لنا مشكلة نذهب إلى الكتاب لإيجاد حل لها، فإن لم نجد فإلى السُّنة، أي إلى النصوص، فإن لم نجد فإلى الإجماع، أي إلى فقهاء السلطان، فإن لم نجد فإلى مفتي الديار. ولماذا لا نعيد ترتيب الأدلة الأربعة ترتيباً تصاعدياً، وقد بعُدنا عن عصر نشأة الدين، ونعطي الأولوية للواقع على النص، كما هو الحال في أسباب النزول، فيصبح الترتيب: القياس، فالإجماع، فالسُّنة، فالكتاب؟ لماذا لا نجتهد الرأي مباشرة؟ فالمصلحة أساس الشرع، والواقع سبب نزول الوحي! لماذا نلحق الواقع بالنص، ولا نلحق النص بالواقع؟ وماذا لو اختلف الفقهاء في تفسير النصوص؟ وماذا لو ضحى الفقهاء بالمصلحة من أجل فهم حرفي للنص؟ أما المصالح العامة التي تعم بها البلوى، فيمكن الاتفاق عليها بين مجموع فقهاء الأمة. ولماذا نحدث الناس في الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمندوب والحرام والمكروه والحلال أو المباح؟ وكأن الإنسان مجرد آلة عليها تنفيذ الأوامر، فتتحرك يميناً أو يساراً بمجرد ضغط الأزرار، في عصر تتم فيه الأفعال بالإكراه ودون اقتناع داخلي أو رغبة طبيعية. ولماذا لا نتصور الواجب اختياراً ذاتياً، وضرورة اختيارية، وفعلاً تلقائياً، يعبر عن صدق الإنسان ورعايته لمصالح الناس؟ ولماذا لا نتصور المحرم رفضاً ذاتياً وكرهاً ونفوراً طبيعياً من خيانة الأصدقاء، والغدر بالأشقاء وأكل لحم الإخوة أمواتاً، فيكرهنا الناس؟ ولماذا لا نتصور المندوب فعلاً اختيارياً حيّاً تأكيداً للبطولة والتطوع والإقدام؟ ولماذا لا نتصور المكروه اختياراً حراً ورغبة في الأفضل، وعشقاً للكمال؟ ولماذا لا نتصور المباح ترك الطبيعة على سجيتها، حرة تفعل أو لا تفعل؟ فوجود الأشياء شرعيتها وشرعية الأشياء وجودها، إحساساً بالعالم، ورفضاً لأن تكون حياة الإنسان كلها خاضعة لقانون، ومكبلة بقيود، حتى لو كانت قيود الشريعة.

بضاعة قديمة

وماذا سنفعل بعلوم الحكمة القديمة؟ هل سنتركها كما كانت تتعامل مع اليونان والرومان وفارس والهند والصين قديماً؟ أم سنستأنف الكَرّة ونقيم علوم الحكمة بمادة حضارية جديدة من محيطنا الثقافي المعاصر؟ الغرب والشرق حديثاً، الحضارة الأوروبية والحضارة الآسيوية في الهند والصين واليابان حديثاً.

ولماذا نستحضر الثقافات، القديمة التي تعاملت معها علوم الحكمة القديمة، ونحن نعيش في ثقافات مغايرة، ودون أن نقوم، كحكماء معاصرين، بما قام به الحكماء القدماء؟ هل يقتصر دورنا على عرض بضاعة قديمة، دون إنتاج بضاعة جديدة؟ هل يقتصر دورنا على النقل، دون الإبداع؟ وهل سنترك البنية الثلاثية للحكمة القديمة، المنطق والطبيعيات والإلهيات، دون أن نضيف الإنسانيات، والتي بسبب غيابها في ثقافتنا الموروثة، ضاعت حقوق الإنسان في حياتنا المعاصرة؟ المنطق آلة تعصم الذهن من الخطأ، وليس كشفاً عن طريق تفكير الناس، أو وصفاً لبنية ثقافتهم. وهل المنطق يكون صورياً بالضرورة عندما يضع أشكال القياس وقوانين الفكر وطرق الاستدلال؟ ألا يوجد منطق تجريبي أو شعوري يجعل موضوعات الفكر قريبة من الناس، يشاركون في فهمها وصنعها وإعادة إنتاجها؟ كانت الطبيعيات القديمة تأملاً عقلياً في الجوهر والأعراض، والحركة والسكون، والصورة والمادة، والعلة والمعلول. فأين الإحساس بالطبيعة، الطبيعيات الجمالية، الطبيعة كعالم يعيش فيه الإنسان، الطبيعة كمعلم وملهم ومحرر؟ وكانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة، تتعامل مع الموضوعات نفسها بقلب التصور من المحور الأفقي إلى المحور الرأسي، وإيثار الأعلى على الأدنى، فالصورة أكمل من المادة، والسكون أولى من الحركة، والعلة أفضل من المعلول. وماذا عن حياة الناس الأقرب إلى الأدنى والمادة والحركة والمعلول؟ ولماذا نفضل غيرها عليها؟ وهل سنترك الإنسان مجزأً بين البدن والنفس، البدن في الطبيعيات، والنفس في الإلهيات، النفس الغازية والنامية والمولدة والحاسة والمتحركة في الطبيعيات، والنفس الناطقة في الإلهيات؟ وهل تأتي علوم النفس الناطقة من العقل الفعال خارج النفس والعالم؟ أم تأتي من داخل النفس، من الطبيعة والحواس؟ وماذا عن الإنسان، كإنسان، دون تمييز بين نفس وبدن؟ وهل ستظل الأخلاق النظرية أعلى من الأخلاق العملية، ويظل النظر أعلى قيمة من العمل، وأن المتأمل بذهنه أفضل من العامل بيده؟ وهل ستظل السعادة في المعرفة؟ وهل ستبقى المدينة الفاضلة هرمية طبقية، في أعلاها يقطن الفيلسوف أو الملوك أو النبي أو الولي أو الإمام؟ أسماء متعددة لمسمى واحد؛ وأكمل الأوصاف، الزعيم الملهَم، والرئيس القائد، والمجاهد الأعظم... وهي الأوصاف التي تشبه أسماء الله الحسنى. وماذا عن الناس ومؤسسات الدولة المستقلة؟ هل مهمتها مجرد طاعة السلطان وتنفيذ أوامره، إذا خرج جزء منها على هذا النظام الهرمي كان جزاؤه البتر؟ وماذا عن التاريخ والتقدم ومراحله؟ ألا يدخل ضمن علوم الحكمة؟ أليس غياب هذا الجزء من العلوم الفلسفية القديمة، هو المسؤول عن غياب مفهوم التقدم في وجدان المعاصرين وصنع التقدم بأيديهم؟



وماذا سنفعل بعلوم التصوف القديمة؟ هل سنعيد تكرارها، وقد نشأت في ظروف اليأس من المقاومة، واستشهاد الأئمة من آل البيت في مقاومة استيلاء الأمويين على السلطة، وإيثار خلاص النفس مؤقتاً، بعد استحالة تغيير الأمر الواقع، والفرار إلى الله هرباً من العالم؟ هل الأمر الآن ميؤوس منه، كما كان الحال من قبل؟ هل استشهد منا الأئمة؟ هل ستكون مقاومتنا للظلم والقهر في الداخل والخارج، الرضا والصبر والقناعة والتوكل والزهد إلى آخر ما هو معروف من مقامات الصوفية؟ ألا يمكن الآن صياغة مقامات أخرى تعبر عن روح العصر، مثل الثورة والتحرر والغضب والاعتراض والمقاومة؟ هل سنستمر في التعبير عن جدل العواطف الداخلي في النفس بين الخوف والرجاء، القبض والبسط، الهيبة والأنس، الغيبة والحضور؟ أم نحوّله إلى جدل خارجي في المجتمع بين القوى الاجتماعية المتصارعة، الأغنياء والفقراء، الظالمين والمظلومين، القاهرين والمقهورين؟ هل ستكون الغاية، كما كانت متعالية، الاتحاد بالله والنعيم بقربه؟ أم هي في الأرض ومع الناس وتحقيق ملكوت السماوات على الأرض؟ وهل التوحد بالله يأتي عن طريق التمني والأوهام والخيال؟ أم بتحقيق كلمة الله على الأرض، والتوحيد بين الوحي، كنظام مثالي للعالم، وبين الواقع الاجتماعي، بالفعل، عن طريق الجهد والنشاط الإنساني؟

الدين وشرب العسل

وإلى متى سنكرر العلوم النقلية، التي ما زالت مؤثّرة وفعالة في ثقافتنا الوطنية، وفي وجداننا القومي، ونتركها نقلية، كما تركها القدماء، دون أن نحولها إلى عقلية أو على الأقل إلى عقلية نقلية، إلى منتصف الطريق حتى يأتي جيل آخر، في مرحلة تاريخية لاحقة، ليحولها إلى علوم عقلية خالصة؟ إلى متى سنترك علوم القرآن بلا إعادة بناء، واستبقاء ما يتفق مع

العقل والحس واستبعاد ما يناقضهما؟ وهما شرطا التواتر! متى يتم تحويل الحديث عن الرسالة والمرسل إليهم؟ وهو ما يمكن ضبطه تاريخياً عن طريق الرواية، دون المرسل والمرسل إليه وتحديد العلاقة بينهما، وهو ما لا يمكن ضبطه. متى يتم تحويل النبوة من المحور الرأسي، كما تصور القدماء، إلى المحور الأفقي للنبوة في التاريخ، كما تصور المصلحون؟ متى يتم إيجاد دلالات جديدة لتحليلات قديمة؟ فأسباب النزول تعني أولوية الواقع على الفكر، والناسخ والمنسوخ يدلان على وجود الزمان والتطور والقدرة والأهلية، كعناصر رئيسية في التشريع. والمكي والمدني يشيران إلى التصور والنظام. وأول ما نزل منه، وآخر ما نزل منه يعنيان الترتيب الزماني للسور والآيات للكشف عن تطور الوحي في التاريخ، وتعامله مع الواقع، وتطويره له، وأنه لا فرق فيه بين النظرية والتطبيق، بين الكلام والفعل، بين الإعلان عنه والتحقق له[٣].

وإلى متى يكون صدق الحديث، في علوم الحديث، مرهوناً بصحة السند عن طريق صحة الخبر، وليس بصحة المتن واتفاقه مع الحس والعقل؟ صحيح أن الاتفاق مع الحس والعقل هو ضمن شروط الخبر المتواتر، ولكنه ليس شرطاً لفهم المتن. لقد كان الزمن القديم زمن الرواية، وكان العلم القديم علماً بالرواية. كانت الرواية مصدراً للعلم، لقرب عهد الراوي بالمروى عنه، بحيث لا يتعدى الأمر أربعة أجيال من القرن الأول حتى القرنين الثاني والثالث. أما اليوم، فقد بعُدت المسافة الزمنية بيننا وبين المروى عنه أكثر من أربعة عشر قرناً. ولم تعد الرواية المصدر الوحيد للعلم بالرغم، من ازدهارها في الأدب الحديث، في موضوع السرد والسياق، وفي موضوع زمان الرواية. ولما كانت ثقافتنا لا تزال تعتمد على الرواية والنقل، ألا يمكن، كثقافة مضادة، إعطاء الأولوية للمتن على السند، وليقين النص على تواتر الخبر؟ وبالتالي يمكن إعادة النظر في صحة الأحاديث، طبقاً لهذه المقاييس الجديدة لليقين.

وفي علوم التفسير، وهي جهد بشري في علوم القرآن، إلى متى يظل تفسير القرآن هو التفسير الطولي، الذي يبدأ بسورة الفاتحة، وينتهي بسورة الناس، سورة بسورة، وآية بآية، حتى لو تفرقت الموضوعات وتناثرت؟ لماذا لا يكون هناك تفسير موضوعي للقرآن، يجمع الآيات التي تتعلق بموضوع واحد، ويفسر بعضها ببعض طبقاً لبنية الموضوع، ويبني الرؤية كلها ابتداء من الإنسان والمجتمع والعالم وعلاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة، الإنسان في محيطه الإنساني وفي بيئته الطبيعية؟ ولماذا يكون التفسير بالضرورة تاريخياً، يجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الموضوع، وكأن النص تاريخ مضى، لا صلة له بالحاضر؟ ولماذا يكون التفسير لغوياً، يبين بلاغة النص وبيانه؟ وكأن الوسيلة قد انقلبت غاية! ولماذا يكون فقهياً؟ وكأن غاية النص هي مجرد استنباط الأحكام الخاصة بالشرع! ولماذا يكون كلامياً، يهدف إلى الدفاع عن العقائد، أو صوفياً يبين طريق الوحدة مع الله، أو فلسفياً يبرهن على خلود النفس، ولا يكون اجتماعياً سياسياً، يهدف إلى تغيير البنية الاجتماعية ونُظم الحكم[٤]؟ ولماذا يكون التفسير بالضرورة حول نماذج تاريخية مضت، وحوادث أولى ولّت، وليس تفسيراً عصرياً حالياً، يتعرض لمشاكل الأمة حالياً، من احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتبعية ولا مبالاة؟ ولماذا لا تتغير مادة التفسير القديمة إلى مادة جديدة تتغير بتغير العصور والمجتمعات؟

وفي علوم السيرة، التي هي تحويل لعلوم الحديث من محور الكلام إلى محور الشخص، أسوة بسير الأنبياء السابقين، خاصة حياة يسوع، وحتى لا يشعر العرب بأنهم أقل من غيرهم كتابة لسير الأنبياء، إلى متى ستظل علوماً نقلية، لا تخضع للعقل بكل ما فيها من تداخل للسير الشعبية وللأخبار غير المتواترة عن حياة الرسول، قبل البعثة وأثنائها وبعدها، وكمّ الروايات غير المتواترة في معجزاته وكراماته؟ وإلى متى ستظل سيرته الشخصية جزءاً من علوم السيرة؟ وهل حب أكل الزبد وكتف الشاة والعصيدة وشرب العسل هما من السيرة التي يتم دين الناس بها؟ وإلى متى سيظل الجانب الإلهي، في السيرة النبوية، طاغياً على الجانب الإنساني؟ وقد وصف الرسول نفسه بأنه ابن امرأة كانت تأكل القديد، وأنه رجل يأكل الطعام، ويمشي في الأسواق، ومنع تعظيمه كما عظمت النصارى عيسى ابن مريم! ألا يمكن فصل الخيال الشعبي، في رواية السيرة، عن أحكام العقول؟



فرقة واحدة ناجية فقط هي فرقة الحكومة!



وإلى متى ستظل علوم الفقه تعطي الأولوية للعبادات على المعاملات؟ وقد تغير العصر، وأصبح للمعاملات فيه الأولوية على العبادات! كانت العبادات جديدة، بالنسبة إلى العصر الأول، فكان لا بد من البدء بها في مجتمع تجاري يعرف المعاملات. أما الآن، فقد تغير العصر، وأصبحت العبادات والشعائر معلومة من الصغير والكبير إلى درجة الملل والتكرار. أما القضية، التي ما زالت تؤرقنا، والتي ما زلنا نقوم فيها ونقعد، نسير ونتوقف، ثم ننهض ونكبو، فهي كيفية المعاملات في الزراعة والأرض، وفي الصناعة والمصنع، وفي التجارة والسوق، وفي البنوك والأموال، البيع والشراء، بالجملة والمفرق، والتجارة الخارجية، تصديراً واستيراداً، في القطاع الخاص والقطاع العام، والاقتصاد الحر، أو سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، في وقت يكثر فيه الحديث عن البنوك الإسلامية وتحريم الربا، والاقتصاد الإسلامي غير الربوي، الذي يشارك في المكسب والخسارة، ويضارب بالذهب في

أسواق العملات، ويهرّب الأموال إلى الخارج، ويستولي على ودائع المواطنين في الداخل.

وإلى متى تختفي من وجداننا ووعينا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة، التي استطاعت أن تتجاوز النقل، بعيداً عن العلوم النقلية العقلية، إلى العلوم العقلية الخالصة؟ الوحي نظام عقلي، والعلم نظام عقلي. فالوحي والعلم صنوان، يشتركان في نظام عقلي واحد. ويوجه الوحي العقل نحو المجرد والعام والشامل، وهو أساس الرياضيات. ويوجهه نحو التناسق والتطابق، تطابق المقدمات مع النتائج منعاً للتناقض. يمكن البرهنة على موضوعات الوحي بالعقل، وما لا دليل عليه، يجب نفيه، كما قال المناطقة المسلمون. كما أن الطبيعة نسق برهاني، إعتماداً على الملاحظة والتجربة. وقد تمت مراجعة الوحي أيضاً على التجربة. فهو استدعاء منها في أسباب النزول، ومراجعة عليها في النسخ والمنسوخ. وتمت صياغة الشريعة طبقاً للقدرة والتحمل، رفعاً للحرج وعدم تكليف ما لا يطاق. فلما كان الوحي والعقل والطبيعة أنساقاً ثلاثة متساوية ومتوازية ومتطابقة، خرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثنايا الوحي، الذي وجه العقل نحو نفسه، كنسق، ونحو الطبيعة، كموضوع مقابل له من النسق نفسه. والسؤال هو: لماذا توقفت العلوم العقلية الخالصة في وجداننا، ولم تترسب في وعينا القومي، ولم نستأنف رياضيات القدماء عند الحسن بن الهيثم والخوارزمي، وطبيعياتهم عند جابر بن حيان والرازي؟ لماذا تحجر الوحي وتكلس، وتحول إلى عقائد وشعائر تتجاوز حدود العقل والطبيعة؟ أصبح موقفنا من الرياضيات والطبيعيات القديمة موقف الفخر والزهو. فهي أساس العلوم الرياضية والطبيعية الغربية الحديثة. وقطعنا الصلة معها، ونقلنا رياضيات الغرب وطبيعياته. فلا نحن فهمنا القدماء، ولا نحن أبدعنا مع المحْدَثين.

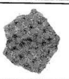
وأين علومنا الإنسانية؟ هل سنظل على ما ورثناه من القدماء، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، نقرأ سيبويه والخليل بن أحمد وعبد القاهر الجرجاني، ونطلع على الجغرافيين العرب وخرائط الإدريسي، ثم نقرأ تواريخ الطبري وابن كثير وابن خلدون والجبرتي؟ وماذا عن باقي العلوم الإنسانية، علوم الاجتماع والسياسة والقانون والجمال؟ هل ستبقى هذه العلوم مطوية وملحقة بأخرى، مثل إلحاق علم الاجتماع بعلوم الحكمة، وإلحاق علوم السياسة والقانون بالسياسة الشرعية، وإلحاق علم الجمال بالنقد الأدبي؟ وهل ستظل مناهج العلوم الإنسانية تعتمد على التأمل العقلي، دون بحوث اجتماعية وتاريخية في الظواهر الإنسانية؟ ألا تساعد هذه العلوم الهامشية، في التراث القديم، على إبراز الإنسان كبُعد محوري في وجداننا المعاصر، بعد أن حل الله والسلطان مكانه، فضاعت حقوق الإنسان، وأصبحنا نعناها إلى أنفسنا، نكوّن لها الجمعيات، ونعقد لها الندوات، بينما عدد المعتقلين والمعذبين يتزايد، ولا يتوقف انتهاك الحقوق يوماً بعد يوم؟ وأنّى لنا بابن خلدون جديد، يصف مسار الحضارة على مدى أربعة عشر قرناً، بعد أن وصفها ابن خلدون في القرون السبعة الأولى؟ وإذا كان ابن خلدون قد وصف الحضارة الإسلامية، وهي في أفول، وحضارة الفرنجة في صعود، فهل يصف ابن خلدون الجديد الحضارة الإسلامية، وهي في صعود، والحضارة الغربية في أفول؟

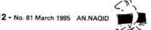
ويأخذ السؤال الثاني عدة صياغات، مثل: ما موقفنا من الآخر؟ ألا تسبب التبعية له اغتراب الذات فيه؟ ألا تنتهي العزلة عنه إلى التقوقع على الذات؟ ما موقفنا من العلم والتقنية؟ نقبلها فنقلد؟ أم نرفضها فنتخلف؟ ما موقفنا من الإلحاد والعلمانية؟ هل هما شرطا التقدم على الإطلاق؟ أم أن لهما ظروفهما في التاريخ الغربي الخاص؟ ما موقفنا من الشيوعية والاشتراكية؟ هل نقبلها حلاً لقضايا الغنى والفقر؟ أم نرفضهما مع الرافضين؟ ففي تراثنا ما يغنينا عنهما! ما موقفنا من الجنس والإباحية؟ ألا يخالف ذلك قيمنا وتقاليدنا جهراً؟ وفي الوقت نفسه نتمتع بمشاهدة حياتهم وفنهم سراً! ما موقفنا من الليبرالية والديموقراطية؟ هل ترعى فيهما الأغلبية حقوق الأقلية؟ أم أن الشورى لدينا فيها ما يغنينا، شورى القبيلة غير الملزمة، وطاعة مشايخها، شورى النخبة ومشورة الصفوة؟ بينما يستمر اضطهاد علماء الأمة وفقهاء الجمهور، الذين يدافعون عن مصالح الناس!

ألا يمثل موقف الرفض للآخر نوعاً من الإحساس بالنقص تجاهه، ينقلب لا شعورياً إلى إحساس بالعظمة ضده؟ ألا يدل ذلك على الجهل به؟ ومن جهل شيئاً عاداه. ولماذا الرفض قبل الدراسة والتحليل، كما فعل القدماء مع اليونان والرومان وفارس والهند؟ وهل يمكن الرفض عملياً، ونحن نستعمل كل يوم تقنيات الآخر، ونتمتع بمكتشفاته العلمية، ونعتمد على معوناته، ونطلب تأييده السياسي في قضايا الأوطان، بل نمد الأيدي إليه طمعاً في الغذاء، أو استجداء لرغيف العيش؟

ألا يمثل موقف التبعية للآخر وتقليده الإحساس نفسه بالنقص تجاهه ومحاولة تقليده، لحاقاً به وارتفاعاً إلى مستواه؟ ألا يدل ذلك أيضاً على تناسي إبداع الذات ودورها التاريخي السابق وإمكانياتها الحالية؟ وهل يعني التطور التواصل مع الماضي الاستبدال الحضاري، تراث الآخر بتراث الأنا؟ وهل توجد حضارة عالمية واحدة، يمكن لكل الشعوب تبنيها؟ أم أن

الشورى للقبيلة والطاعة للمشايخ أما علماء الأمة فمضطهدون





ذلك ضياع لخصوصيات الأطراف لحساب هيمنة المركز؟ وماذا عن ردات الفعل التاريخية، إذا ما تراجع الجديد الوافد، وعجز عن تحقيق وعوده التي أتى من أجلها، فاستثار اللاوعي التاريخي في ثقافة الشعوب، واستنفر المحافظة التقليدية فيها، فثارت على الجديد وقضت عليه، وأتى الماضي إلى الحاضر للقضاء على المستقبل من أوسع الأبواب، وأمامه حجة التاريخ والنجاح الماضي، وحجة الماضي، وحجة الآخر وفشل الوافد، برهان أمام الشعوب التي لا تجد مفراً، كقارب نجاة، إلا الأصولية وحركات العودة إلى الماضي؟

لقد أخذت تيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة: الإصلاح الديني، والعلمي العلماني، والليبرالي الغربي، كنمط للتحديث في وقت يقظة الأنا ورؤية ذاتها في مرآة الآخر. كان الآخر يعني الحرية، والديموقراطية، والدستور، والنُظُم البرلمانية، وتعدد الأحزاب، والملكيات المقيدة، وحرية الصحافة، ونُظُم التعليم، لا فرق في ذلك بين بنين وبنات، والعلم الطبيعي، والصناعات العسكرية، لا فرق في ذلك بين الأفغاني، رائد الإصلاح الديني، وبين شبلي الشميل، رائد التيار العلمي العلماني، وبين الطهطاوي، رائد الفكر الليبرالي.

إنما كان الفرق في كيفية الاستخدام ومظان التطبيق. إعتبر الأفغاني هذا هو النموذج لإصلاح الدين، بينما اعتبره شبلي الشميل نموذج تغيير المجتمع. أما الطهطاوي، فإنه اعتبره نموذج بناء الدولة؛ النموذج واحد والاستخدام متعدد[٥].

وقد سبب انهيار ذلك النموذج الليبرالي، الذي اتفقت عليه تيارات الفكر العربي الحديث، والذي تبنته الدولة المصرية منذ تأسيسها على يد محمد علي حتى الثورة المصرية في ١٩٥٢، تسرب اللاوعي التاريخي من أعماق التاريخ إلى السطح، شيئاً فشيئاً، حتى غمر الدولة نفسها. فنشأت الحركة السلفية، كوريث وجهد تاريخي ومشروع لنُظُم الحداثة والنموذج الغربي.

انقلاب القيم

ما الموقف الآن؟ إستمرار النموذج الغربي للتحديث، لم يعد وارداً، نظراً إلى استحالة المماثلة بين ثقافتين أو حضارتين أو تاريخين. والانغلاق على الذات، ومعاداة الآخر، لم يعودا أيضاً واردين، نظراً إلى اتصال الثقافات، وتواصل الحضارات، واعتماد الشعوب على بعضها البعض في الإنجازات. فما الحل؟

كثيراً ما يطرح نموذج توفيقي، كحل وسط، أن نأخذ من ثقافة الآخر ما يتفق مع ثقافتنا. والحقيقة أن هذا الموقف نظري صرف، عقلي من حيث الواقع. فالحضارات لا تتجزأ، لا يؤخذ منها جزء، ويترك جزء. هي كلٌ واحدٌ، تعبر عن نظرة شاملة إلى الكون. الجزء يجر باقي الأجزاء. كما أن مقياس الانتقاء قد يقع الخلاف فيه. فقد يرى البعض أن العقلانية هي أفضل ما لدى الآخر، وبالتالي يجب أخذها. وقد يرى البعض الآخر أنها أسوأ ما لدى الآخر، وبالتالي يجب رفضها. وقد يرى آخرون أن العلم أسوأ ما لدى الآخر، وبالتالي يجب رفضه. وقد يرى فريق ثالث أن الحرية والديموقراطية هما أفضل ما لدى الآخر، وبالتالي يجب أخذهما. في حين يرى بعضهم أن الحرية والديموقراطية أسوأ ما لدى الآخر، وبالتالي يجب رفضهما. كما أن هذا الموقف الوسطي هو، في النهاية، إقلال من شأن قدرة الأنا على إبداع ما تحتاج إليه من عقل وعلم وحرية، وإسراع في استيراد الوافد نزعاً له من بيئته، وزرعاً له في بيئة أخرى مواتية أو غير مواتية. مع أنه في مقدور الأنا إبداع احتياجاتها الخاصة، إبتداء من تنمية قدراتها الذاتية. هذا الاجتزاء من الآخر قد يُولد هجيناً غير متجانس من ثقافة الأنا، مجرد خليط متضارب مصطنع، سرعان ما يتفكك إذ إن الوحدة العضوية تنقصه. وسرعان ما تنهار الاستعارات والاقتباسات كلها أمام اللاوعي التاريخي الشعبي التقليدي، الذي يجرف كل ما أمامه من قشور مستعارة في لحظات فشل القشور، طلباً للّباب.

والسؤال هو: هل يمكن التعامل مع الآخر بطريقة مختلفة اختلافاً جذرياً عن تعاملنا معه إبان الفكر العربي الحديث؟ هل يمكن أن يكون الآخر موضوعاً للعلم، بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم؟ هل يمكن دراسة تكوين النموذج بدلاً من اتباع النموذج؟ إن النموذج ليس مثالاً أفلاطونياً مجرداً في السماء، لم ينشأ في تاريخ، ولم يتكون في واقع، وليس هو مقدساً، لا يمكن الاقتراب منه إلا بعبادة من فقيه أو بشوق من صوفي. بل هو نمط حضاري تكوّن في تاريخ، ونشأ لدى شعب، له مصادره ونشأته، له تكوينه وبنيته، وله بدايته ونهايته. فالثقافة الأوروبية ثقافة تاريخية، مثل غيرها من الثقافات الصينية والهندية والفارسية والبابلية والآشورية والكنعانية والمصرية. لها مصادرها عند اليونان والرومان، وفي اليهودية والمسيحية، وفي

البيئة الأوروبية نفسها، في ثقافات قبائلها الوثنية، القوط والجرمان والتيوتون وغيرهم. ولها مراحلها التاريخية: المرحلة الأولى القديمة، في عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين، والمرحلة الثانية الوسيطة، التي تمتد إلى عصر النهضة، وهو العصر المدرسي المتقدم والمتأخر. والمرحلة الثالثة الحديثة، منذ الكوجيتو الديكارتي في القرن السابع عشر، حتى الكوجيتو عند هوسرل في القرن العشرين. وله بنيته الثلاثية، عندما ينظر العقل الأوروبي إلى العالم، إما بمنظار ديني إلهي، أو منظار فلسفي إنساني، أو منظار طبيعي. فالظواهر لديه ثلاث: الدين والفلسفة والعلم، اللاهوت أو الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية. وعلى الإنسان أن يختار إما الدين وإما العلم، إما الدين وإما الفلسفة، إما الفلسفة وإما العلم. فالدين والعلم متعارضان، والدين والفلسفة متعارضان، والفلسفة والعلم متعارضان. ولا يمكن الجمع بين هذه الرؤى الثلاث في منظار واحد، كما يفصل الوعي الأوروبي بين حكم الواقع وحكم القيمة. كلما كان الحكم واقعاً، كان خالياً من القيمة، وكلما كان الحكم قيمة، كان خالياً من الواقع. فأصبح الواقع بلا قيمة، وأصبحت القيمة بلا واقع. أصبح الواقع مادياً تمكن السيطرة عليه وصنعه وتلويثه، فنشأت مشاكل البيئة. وأصبحت القيمة مجرد أمانٍ ورغبات، لا واقع لها، فارغة بلا مضمون، إنفعالية تعبر عن مصالح، أكثر منها عقلية، تعبر عن شمول نسبية متغيرة، وليست مطلقة عامة. وجود يقوم على عدم، وينتهي إلى العدمية، بعد أن تنقلب إلى ضدها في عصر انقلاب القيم.

لقد عرف الوعي الأوروبي المراحل والتاريخ، لأنه وعي تاريخي، بدأ في عصوره الحديثة بعصر «الإحياء» في القرن الرابع عشر، ثم عصر الإصلاح الديني في الخامس عشر، ثم عصر النهضة في السادس عشر، ثم العقلانية في السابع عشر، ثم التنوير في الثامن عشر، ثم الوضعية في التاسع عشر، ثم الوجودية وأزمة القرن العشرين. تلك مراحل تاريخية للوعي الأوروبي، كل مرحلة تؤدي إلى الثانية. فبالنسبة إلينا، ربما نكون في مرحلة انتقال من الإصلاح الديني إلى النهضة. فنحن لم نكمّل بعد الإصلاح الديني، بل خسرنا الكثير منه على يد الحركة السلفية الحالية، وفقدنا ما بدأناه على يد الأفغاني. وخسرنا على يد حزب الوفد الجديد ما بدأناه مع الطهطاوي. وخسرنا على أيدي أنصار العلم والإيمان ما أرسيناه من قبل مع شبلي الشميل وفرح أنطون. ونحن على مشارف النهضة، نعلن نهاية عصرنا الوسيط، من ابن خلدون حتى الآن، عصر الشروح والملخصات والموسوعات، ونبدأ عصورنا الحديثة. فالغرب متقدم علينا زمانياً، وليس بالضرورة فكرياً، بأربعمائة عام. تنتهي عصوره الحديثة نظراً إلى سريان العدم والعدمية والنسبية والشك والحيرة والتردد في وعيه، نفس حزينة حتى الموت، ونحن نبدأها نظراً إلى ما أنجزناه من حركات التحرر الوطني، واستقلال دولنا الحديثة، وتغيير بنية مجتمعاتنا، وتجسيدنا مُثُلاً جديدة للإنسانية.

فهل ينهي الغرب عصر ريادته؟ وهل تبدأ عصور ريادتنا؟ هذا هو السؤال. لقد كانت علاقة الأنا بالآخر على مر التاريخ علاقة تقابل. ففي الوقت الذي كنا فيه رواداً للإنسانية في عصرنا الأول من القرن الأول حتى القرن السابع الهجري، وكان الغرب في عصره الوسيط يتتلمذ علينا، عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة، أو عبر العبرية. وفي الوقت الذي أصبح الغرب فيه رائداً للإنسانية في عصوره الحديثة، كنا نحن نتتلمذ عليه في عصورنا المتأخرة منذ القرن الثامن حتى هذا القرن. واحدة بواحدة. والسؤال الآن: ماذا عن المستقبل؟ لمن تكون الريادة فيه؟ للآخر الذي ينهي مرحلته الحديثة؟ أم للأنا الذي يبدأ عصره الحديث؟

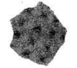


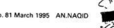
النهضة العربية المعاصرة في جملتها أشعرية تقليدية

ننهض ونقع

ويمكن صياغة السؤال الثالث عن موقفنا من الواقع الذي نعيشه، في عدة أسئلة لا تنتهي، نظراً إلى أن الواقع متجدد ومتشابك. يتداخل فيه الماضي والحاضر، والحاضر والمستقبل، التاريخ والاجتماع، الفكر والسياسة النظر والعمل، الحاكم والمحكوم، الدولة والمواطن، الدين والدنيا. فعلى سبيل المثال:

لماذا ننهض ونقع؟ لماذا نقوم ونقعد؟ لماذا نبني ثم نهدم ما بنيناه؟ لماذا نبدأ في استمرار من الصفر، ولا نتعلم من التجارب السابقة؟ لقد حاول الوحي، عن طريق قصص الأنبياء، تأصيل الوعي التاريخي عن طريق أخبار الأمم السابقة في النهوض والسقوط، أقوام نوح، وعاد وثمود، وفرعون. ولكن تحول القصص إلى خيال أدبي وحكايات شعبية وتسلية للأحزان أو مواعظ أخلاقية، دون خلق وعي تاريخي كرصيد لوعي سياسي. فلماذا نكبو في استمرار منذ محمد علي حتى عبد الناصر؟ لقد أرخ ابن خلدون للدورات الحضارية، حضارة تقوم لتقع من جديد، جيلان للنهوض وجيلان للسقوط، فكل دورة لنا في التاريخ أربعة أجيال، تبدأ من البدو إلى الحضر في جيلين، ثم تعود من الحضر إلى البدو في جيلين آخرين. ثم تبدأ الدورة الجديدة من الصفر دون أن يمر



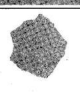


تراكم تاريخي كافٍ. ونعلم من خبرات السابقين الذين ارتبط الأعراب لديهم بالخراب، «أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»(٦).

لماذا انهار صرح النهضة العربية الحديثة؟ ولماذا كانت بدايتها غير نهاياتها؟ في التيار الإصلاحي انقلب الأفغاني إلى السلفية، وفي التيار الليبرالي تحول الطهطاوي إلى حزب الوفد الجديد، وفي التيار العلمي العلماني تبدل شبلي الشميل وفرح أنطون إلى مصطفى محمود ودعاة العلم والإيمان. هل كانت أفكار النهضة العربية المعاصرة غير مطابقة لتحديات الواقع؟ هل كانت خائفة متوجسة، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف؟ ألم تكن على مستوى التحديات؟ أرادت الخروج من القديم، ولم تستطع اللحاق بالجديد. ظلت النهضة العربية المعاصرة، في جملتها، أشعرية تقليدية. ظل الأفغاني كذلك. وكان محمد عبده أشعرياً في التوحيد، معتزلياً في العدل. ثم أصبح رشيد رضا سلفياً، وحسن البنّا عاد أشعرياً. وعادت الحركة الإسلامية المعاصرة سلفية كما كانت في البدايات، وعاد الفكر الإسلامي إلى فتاوى ابن الصلاح. ولم ينجح أبو الأعلى المودودي ولا سيد قطب، بالرغم من جذرية المواقف الفكرية، في نقل المجتمع كله من مرحلة إلى مرحلة، من المجتمع القديم الذي يودان تغييره، إلى المجتمع الجديد الذي يودان بناءه. فقد خاصما المجتمع، وأصبحا كالدب يقتل صاحبه حرصاً عليه.

وما حدث في تاريخنا الحديث من عود إلى الصفر ومن كبوات، حدث أيضاً في تاريخنا المعاصر، عندما دافعنا عن الليبرالية منذ عرابي: «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبيداً ولا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم». وعبر ثورة ١٩١٩، والدفاع عن دستور ١٩٢٣، وعن البرلمان وحرية الصحافة وتعدد الأحزاب. ثم أتت الثورة المصرية في العام ١٩٥٢ لتضع حداً لكل هذه المكتسبات. فلم ترَ إلا وجهها الآخر: الإقطاع والباشوات والرأسمالية، والتهرب من الضرائب، والمضاربة في البورصة. وآمن الناس بمبادىء الثورة، وتحمسوا لمنجزاتها في الإصلاح الزراعي، والتأميم، والبناء الاشتراكي، والتصنيع، ومجانية التعليم، والاستقلال الوطني، وعدم الانحياز، ومعاداة الاستعمار والصهيونية. ثم انقلبت الثورة على نفسها في السبعينات، وتحولت من النقيض إلى النقيض، من معاداة الاستعمار إلى التعاون معه، ومن مقاومة الصهيونية إلى الصلح معها، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن التخطيط إلى الانفتاح، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن القومية العربية إلى القُطرية. وتحول الإسلام الثوري عند الأفغاني، والإصلاحي عند محمد عبده، والوطني عند حسن البنّا، والثوري عند سيد قطب إلى سلفية محافظة تقليدية، وتحول العمل العلني إلى سري، وانقلب الحوار إلى حنق، والتفاهم إلى غضب. أما الماركسيون، فقد قاموا في الفترة الليبرالية من أجل العدالة الاجتماعية، وانضموا إلى الثورة العربية، وآمنوا بها مسوغين لها أكثر من مرشدين لسلوكها. وتحولوا إلى جزء من حزب علني في معارضة شرعية سرية، لا صوت لها ولا أثر. وبعد التحولات الجذرية في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفياتي، إهتزت القناعات، وحدثت البلبلة في النفوس. وبعد أن دخل الماركسيون العرب في حلف البعث الحاكم في سورية والعراق، واختلف الجناحان في حزب البعث، إختلف الرفاق أيضاً، وأيد كل فريق جناح الحزب المتحالف معه. وتكرر الشيء نفسه في اليمن عند اقتتال الرفاق على حدود القبيلة. وكان من جراء هذا التقلب أن أصيب هذا الجيل، الذي شهد معظم هذه التحولات من الأربعينات وحتى الآن، بنوع من الهزة والرجفة، وأصيب الجميع بالإحباط العام. أصيب الناس من جراء هذا القلب المتواصل للمُثُل، الإيمان بشيء في الأمس، ثم الكفر به اليوم، والإيمان بشيء اليوم ثم الكفر به في الغد، بنوع من الكفر بكل شيء. لم يعد الناس يعرفون أين الصواب وأين الخطأ، بعد أن تساوى كل شيء بكل شيء، وتكافأ كل شيء مع كل شيء. أصيب الناس بالإحباط فلم يعد هناك شيء ثابت يؤمنون به. وما أدراهم لو آمنوا بالله اليوم، أن لا يتحول إلى صنم في الغد؟ وماذا يفعلون لو ألهوا صنماً اليوم إن تم تحطيمه في الغد؟ وتحول الإحباط إلى لا مبالاة، ولم يعد يحرك الناس شيء. فكل شيء فانٍ ومتغير. ولم يحرك الناس إلا المخزون النفسي القديم، اللاوعي التاريخي المستمر، الذي يظهر في نشاط الحركة الإسلامية وفاعليتها، وهو الإيمان القديم الثابت، حتى لو كان في صورة محافظة تقليدية، يأباها الواقع، ولا يجد الناس منها بديلاً. أصبح الإسلام هو الحل، والإسلام هو البديل(٧).





تجارة كل شيء

وتساءل الناس عن طبيعة المرحلة التي نمر بها. كنا اشتراكيين في الستينات، ثم انقلبنا على أنفسنا في السبعينات. فما هوية الثمانينات والتسعينات؟ هل عدنا إلى المرحلة الثورية الأولى، كما يبدو الأمر أحياناً في بعض الشعارات والأقوال، مع قليل من الأفعال؟ أم نحن ما زلنا في انقلاب السبعينات، كما هو واضح في الاختيارات الاجتماعية والسياسية؟ كنا نسير أولاً في خطوات ثابتة وجريئة إلى الأمام. وأثر هزيمة ١٩٦٧، بدأنا بالتراجع في خطى ثابتة أيضاً إلى الوراء، حتى رجعنا إلى نقطة الصفر التي بدأنا منها: باشوات مصر الجدد، وإقطاع

مصر الجديد، حتى أصبح تكوين بنك وطني وإقامة اقتصاد وطني أقصى ما نطمح إليه. والآن يشعر الناس أننا نسير في المكان نفسه، نتحرك ولا نتحرك، نتحرك واقفين، ونقف متحركين، لا نقدر على أخذ القرار، والناس تنتظر. وإن أخذنا القرار فليس هو قرارنا. يختفي مسؤول ويظهر آخر دونما سبب معلن، وإن كان الكل يتهامس بالأسباب الفعلية. فتكثر الشائعات في غياب المعلومات، وتنتشر الأكاذيب في غياب الأخبار الصادقة.

أصبحت لدينا مشكلة صدق القلم. لم يعد أحد منا يصدق ما يقرأ، لأن الكاتب لم يعد يصدق ما يكتب. الأقلام نفسها تحولت من اتجاه إلى آخر، والكتاب أنفسهم سوغوا السياسات والسياسات المضادة. وبدأ الناس يفهمون الكلمات، لا من حيث ما تعنيه، بل من حيث بواعثها وأهدافها: طلب منصب، رغبة في الحياة، دفاع عن وضع، تعبير عن مصلحة، بحث عن رزق، لا فرق في ذلك بين رجل سياسة ورجل دين، بين عالم وفقيه، بين علماني وسلفي، بين أكاديمي وصحافي، وربما أيضاً بين حكومة ومعارضة.

وما دام الخاصة يتاجرون بالقلم، أصبح الناس يتاجرون بكل شيء، العلم تجارة، تمثيل الناس في مجلس الشعب تجارة، دروس خصوصية، كتب مقررة، جامعة مفتوحة، جامعة أهلية، فصول تقوية، عمولة سلاح، نسبة ربح، تسهيلات لمصالح وتخليص لأمور. أصبح المنصب السياسي المرموق وسيلة للكسب المادي، أثناء الوظيفة وبعدها. يتاجر الأب بكليتيه، وتتاجر الأم بابنتها، وتتاجر الأسرة بأبنائها، وزواج الأبكار بأثرياء العرب. فإن اختلف التجّار، فالجريمة والعقاب، وقتل الابن لأبيه ولأمه، وقتل الزوجة لزوجها أو الزوج لزوجته، وغدر الأخ بأخيه، وانقلاب الصديق على صديقه، وغدر التلميذ بالأستاذ. غاب الوفاء، وانهارت القيم، وضاعت الأسرة، الكل يبيع ويشتري، والكل يباع ويشترى.

تقلصت حدود المواطنة في مصر إلى السعي وراء لقمة العيش، والصراع من أجل توفير الخدمات العامة: الغذاء، والكساء، والمسكن والتعليم، والمواصلات، والعلاج. فمتى يتفرغ المواطن للأمور العامة؟ إن ما بقي له من قوت، بعد يوم العذاب الطويل وصراعه من أجل تحقيق مطالب الحياة الأولية، يقضيه أمام الشاشة المرئية لتتبع بعض المسلسلات الاجتماعية أو الدينية، التي تخفف عنه كربه. فيتحدث مع الأبطال، ويدخل، في صراع وهمي، وهو جالس، لنصرة المظلوم والدفاع عن الحق، كنوع من التطهير النفسي. فمتى يذهب إلى أحزاب المعارضة أو يشارك في العمل العام؟

وقد تربت لدى المواطن آلية الصراع من أجل البقاء، ومنها التحايل على القانون، حتى تنتظم أمور حياته ضد القانون، والتي تتوقف تماماً إذا ما أطاع القانون. فالقانون لم يسن دفاعاً عن مصالحه، بل ضد مصالحه، قانون قديم، عندما كانت مصر ولاية عثمانية أو دولة مصرية، تقف للمواطن بالمرصاد وكعدو لها، قانون لم ينبع من المصلحة العامة ولا يعبر عن الإرادة العامة. فالدولة، بالنسبة إلى المواطن، مصدر إرهاب، تفرض عليه إعلاماً لم يختره، ومعلومات انتقائية، وأخباراً مفروضة عليه، واختيارات سياسية، لم يتم استشارته فيها. وكلما ازداد إرهاب الدولة على المواطن، ازدادت عزلة المواطن عنها، وانزوى داخله، وخلق عالمه الخاص، وكوّن دولته الخاصة «جمهورية فرحات».

وفي مقابل هذه الهجرة إلى الداخل، هناك هجرة إلى الخارج، والطوابير الممتدة ليل نهار أمام السفارات العربية والأجنبية طلباً لعقود عمل مؤقت، أو تأشيرات خروج لهجرة دائمة. لقد باع المواطن وطنه من أجل لقمة العيش، وأصبح ببدنه يعيش داخل الحدود، وبروحه يعيش خارج الأسوار. غاب الولاء للوطن، وأصبح المواطن يقدم خبرته وعلمه وعرقه وجهده لمن يدفع أي شيء، لقاء إقامة الأود. وهانت كرامة المصريين المهاجرين في الخليج إلى درجة الاقتتال، مصريو الكويت ضد مصريي العراق.

ومع ذلك، يظهر حنين إلى الوطن الذي ما زال يسكن بين الجوانح، ويسري بين شغاف القلوب، عند الذين يعيشون في «الجيتو» المصري العربي في الخارج، ويبدو ذلك في سماع الأغاني المصرية الوطنية، والتزاوج بين المصريين في الخارج، وعمل الاحتفالات المصرية والمأكولات الشعبية والرحلات المنظمة إلى أرض الوطن، ومؤتمرات المهاجرين في الداخل. يحزنون لأحزانه، كما حدث في هزيمة ١٩٦٧، ويفرحون لأفراحه، مثل حرب أكتوبر ١٩٧٣. قلوبهم معه، يتوقون إلى محمد علي آخر أو إلى عرابي آخر أو إلى ناصر آخر، يرد الكرامة للمصريين ويدافع عن استقلالهم الوطني. وفي الداخل، يحن المصريون إلى الستينات إلى أغانيها الوطنية، وإلى مشروعها القومي، وإلى رومانسيتها وخيالها السياسي تعويضاً من أحزان العصر وهموم الجيل.

وها هو جيل الستينات يعود من جديد في التسعينات لإقالة مصر من كبوتها، وإعادتها إلى طريقها، ووضعها في تاريخها، ويشهد، للمرة الثالثة، على عصره، بعد أن شهد المرة الأولى أثر هزيمة ١٩٦٧، وللمرة الثانية، أثر ضياع ثمار النصر العسكري لحرب أكتوبر ١٩٧٣. فلعل جيل الستينات يكون قادراً على جذب مثقفين وطنيين جدد قادرين على الاستمرار في «عودة الروح». □

(١) أنظر دراستنا: «موقفنا الحضاري»، دراسات فلسفية، ص٩ - ٥٠، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) أنظر دراستنا: «التصوف والتنمية»، أو إحياء علوم الدنيا في الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء الرابع: الدين والتنمية القومية، ص٣١٣ - ٣١٧، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.

(٣) أنظر دراستنا: «الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول» في «الإسلام والحداثة»، ص١٣٣ - ١٧٥، دار الساقي، لندن ١٩٩٠.

(٤) أنظر دراستنا: مناهج التغير ومصالح الأمة، في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١»، الجزء السابع، «اليمين واليسار في الفكر الديني»، ص٧٧ - ١١٦، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.

(٥) أنظر كتابنا: «مقدمة في علم الاستغراب»، ص٦٣ - ٧٠، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.

(٦) مقدمة ابن خلدون، ص١٤٩ - ١٥١، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (ب. ت).

(٧) أنظر: خطاب إلى الأجيال القادمة، الأهرام ١٩٩٠/١١/٧.



أمــواج

أشرف العناني

مصر

■ إنها عيناكِ إذاً،
الرقة محفوفة بصباحٍ ليس يشبهُ شيءٌ،
وبينما تدبر القرنفلةُ أنوثتها
بعيداً.. في ذاكرة معزولة بشهية الفجرْ
تقفين بين زفرتين من سعادةٍ عميقةٍ
في البال،
تهمسين:
ـ صباح الخير.
لذا يدور بندول ذاتي،
وأحسك سماءً تموء داخلي،
لكن فراشات عديدة تشبهك تماماً،
ضبطها تهّرب خفتها ليدين مشبوهتين باختطافي،
وشفة موشومة بقبلات حالكة الدفء.
الهواءُ،
من يعبر الطريق كانساً كلام المساء،
ومعطياً للصباح فرصة الضحكْ،
سيمرّ من بين يديكِ،
ويغرق أعصابكِ بالرجفة التي تفرحين لها كثيراً،
حيث أفهم،
ويفهم الشارع العام معي
أننا سقطنا من كوكب الجنون طازجين،
ولن أقبلكِ في شفتيك اللتين تزوجتا الكسل:
عندك كلام كثير،
ـ لا يهم
عندي كلام كثير،
ـ لا يهم،
ليس عندكِ شيء،
ـ لا يهمْ،
ليس عندي شيء،
ـ لا يهمْ،
سنجرح الطريق بالضحك
ونعبر (أنغاجيه)
في الليل
حيث يلوث القلب زواياه بموسيقى عينيكِ،
تستطيعين تقبيل الصيف ـ من خلفي ـ بمهارة
ليست لقط فرعوني،
ولا لقمر صحراوي معقود على خصر مراهقة،
إنما يفهم (الأحمر) الذي تعاقبينه بشفتيك كل يومْ،
أن غادة التي تشرد الحمام في ساعة الطبيب
لم تشرب الصباح ـ كعادتها ـ من شجيرة الكافيين،
لكن ساعتها إذاً مضبوطةٌ على توقيت قبلة
طيرَّتْها لأجنحة لدنة،
وأطفال يرضعون من بلسم الأصابع □

ذاته لا يتغيّر: اتحاد الكاتب بصدقه جامحاً فوق خوفه على صورته من الاهتزاز إن هو مضى في الصدق إلى تمامه. شرط أن يجاهر المعقّد بعقّده لا أن ينافق ضمن أربعة أزياح المربّع المرسوم لصورته «المعنويّة» وطهارته المزوَّرة.

تلك بشاعة مقنَّعة تكبت قارئها من دون أن يعرف السبب. والسبب هو ذاته لا يتغيّر: غياب مسّ الحقيقة المحرِّرة.

في الشعر (في الأدب كلّه) نصف الجمال هو الجمال. النصف الآخر هو الحقيقة.

* * *

الكَرَم شمسُ الجمال.

* * *

الشرّ الغبيّ مسكين، ولكنْ لا علاقة له بالبراءة.

* * *



عن «ذلك» الصدْق...

أنسي الحاج

بُغْض يعطينا ساد، جزءاً من بودلير، روايات سيلين، شيئاً من أراغون، بعض نيتشه... وبُغْض يعطينا ساليري، الذي لم تَزِدْه غيرته من موزار إلّا عجزاً وفشلاً.

البُغْض ليس دوماً سبباً للعقم. لكنّ إلهامه يتوقف على مَن تُبغض، وقبلاً على مَن أنت.

ولا شكّ في الحَسَد ينبوعاً للكتابة.

لم يكن قايين بأقلّ عبقريّة من هابيل. ولكنْ بالشرط

ما يجعل مواقفهم مشبوهة هو أنهم لا يتماهون مع شخصياتهم الحقيقيّة. لا يأخذون حقيقتهم على عاتقهم. لكي أصدّقك وأتأثر، عليك أولاً أن لا تخجل إمّا بقبول ذاتك كما هي والمضيّ بها حتى أقاصيها، وإمّا الاعتراف بمكنوناتها ولو في محاولة لمكافحتها.

هذا هو الصدق الذي ينقص كتاباتنا. في أي رواية يتعرّى الكاتب العربي حتى إسقاط أمنع قلاع الخبث والوجل في نفس قارئه؟ في أي قصيدة يبلغ الشاعر من الصدق حدّ اختراق كل مناعتنا ـ الموروثة والمكتسبة ـ ضد الصدق؟

والناقد؟ والمسرحي؟ والصحافي؟ والسينمائي؟

ومع البقاء في إطار الإخلاص للصدق، بدون «استعمال» الصدق سلاحاً للصدم السطحي والبَهْر

خواتم

الاستعراضي. ليس عن هذا الصدق أتكلم بل عن ذاك، الزاهد إلاّ بمثله وأبلغ منه، اليائس، الباحث، رغم يأسه أو هَوَسه بذاته، عن مَهْرب للإنسان من كل ما يشبعه، عن أرض أرحم، عن عزلة أكثر احتشاداً بالمغريات.

صِدْقٌ لا يُنشّف قارئه بل يُحْييه، ولا يكشف له الفراغ ليكشف له الفراغ بل ليملأه وإياه بكل ما في اللحظات من جنيات وسَحَرة وساحرات وحيوانات فاتنة وينابيع وأشجار رؤوفة وشلاّلات تتفجّر من غمام اللذة وزوبعتها وخِلْسَتها وزهرتها وجمرتها وصخرتها السرّية الخالدة.

* * *

لا تُعجبه ليُنجب منها بل ليولَد منها.

وامرأةٌ يُعجبها رجلٌ كهذا، تُشبه «أمومتها» أمومة مريم العذراء.

* * *

كانت غلطة هائلة أتاحت له، مع هذا، أن يكتب كثيراً...

* * *

نظرتُ دوماً بارتياب إلى امرأة تتعشّق زعيماً ونجماً وبعطف إلى رجل يتعشّق خادمته.

أرى في الأولى موقفاً مظهريّاً تبهره السلطة وفي الآخر إطاحةَ الرغبة للحاجز الطبقيّ.

* * *

أحياناً يكون اكتفاء المرأة بإعطاء جسدها دون «روحها» هديّةً طيّبة لا حرماناً.

* * *

تريد أن تؤسس به، معه، وعليه. أن تنطلق من الحبّ إلى النظام إلى المؤسسة. من اللعبة إلى القبر.

* * *

غَسْلُ الخيبة الراهنة باحتمال خيبة مقبلة.

* * *

ليس المتواضعُ من يكره المغرورَ بل هو المغرور الآخر.

* * *

الجَمال باب الوَحْدة وباب الوحدة.

* * *

عندما تقول امرأة لرجل: «إنْ لم تَغَرْ عليّ فأنت لا تحبّني»، تطالبه، لا شعورياً، بأن يمنحها مُخْرجاً... فهي تسعى إلى غيرته لا لتلمس حبّه فحسب بل لتوقعه تحت متناول احتقارها.

* * *

هناك تقطير المعاني الجيّاشة، وهناك تقطير المعاني القليلة، البخيلة.

غموض الأولى يخترق مجراه، يتدفّق فوق الأُطُر.

غموض الثانية شحُّ نور، فقرُ دم، وفيه، مع هذا، جاذبٌ معتصرٌ للقلب، كألوان الخريف في بعض البلدان.

* * *

ـ لا أُحبُّ الرجل الديك. ولا الرجل النسر. ولا الرجل الطاغي الرجولة. ولا الرجل المخنّث. ولا الرجل ضارب «البوزات».

ـ وهل بقي من تُحبّ؟

ـ الرجل الذي يترك لي مجالاً.

ـ قضيّة منافسة؟

ـ بل قضية مساحة...

* * *

وَجْهُ الشخص الذي يُطَمْئنك، فيه كلُّ صباحات ما قبل السقوط.

* * *

تقول لهم كلمة يقولون لك لا يجوز، هذا إثارة للغرائز النازيّة. ينطّ عليك سعدان صارخاً «فاشي!». كنت فهمت لو قال فاشستي، ولكنْ لا: فاشي. بكل قرفها الأبشع منه.

عندما تتأمّل منظر هذه الجموع المتهافتة السكرانة المعتوهة بلا سبب وقبل أيّ سبب في مهرجانات الغرب للزعيق الموقّع بالطبول والدخان والقيثارات الكهربائية، أسواق الهمهمة والجعير والعنين والزئير وصَخَب «التجديد» الفنّي (والمزدوجان هما لكلمة فني، في الحقيقة، أكثر مما هما لكلمة تجديد)، ولا تستطيع التمييز بين «المغنّي» والميكروفون، ولا بين «العازف» وقدميه، ولا تعود تثق

بشيء، لأنك كنت تظنّ - بدون علم ولا معرفة، بل بغريزة دفينة أهمّ من العلم والمعرفة - كنت تظنّ أن الفنّ هو شيء آخر، وأن الغناء هو شيء آخر، وأن الموسيقى هي شيء آخر،

وعندما تتأمّل منظر جماهير غناء المطاعم العربيّة (في المطاعم وفي «المسارح» والشاشات الصغيرة) تُهيّص وترقص لأتفه وأسخف ما يمكن أن يصدر من فم ويدخل في أذن وبَصَر،

وعندما ترى ممثلي معظم الأفلام الأميركية وقد اقتصرت أبجديتهم على جملتين أو ثلاث من نوع «فاك يو» و«كيس ماي آس» و«أوه ماي غود» و«جيزيس كرايست» (وقد أضحى الأخيران عندهم ترداداً ببغاوياً بفضل عبقرية كتّاب السيناريو والحوار)، وفي هذه العبارات ما فيها من «المعاناة» و«الأبعاد» و«الواقعية الوجوديّة»،

ثم ترى ملايين المتفرّجين وقد باتوا آلات مقلّدة للممثّلين، الذين هم في الأساس آلات مقلّدة بعضهم لبعض ولما يطلبه منهم سيناريست ومخرجون يقلّدون نماذج هي بدورها تقليد لتقليد...

عندئذ لا يعود فيك غير ما أرجو أن يصبح فيك عندئذ!

***

عندي الجنون الكافي للعيش على الحافة وليس عندي روح الدعابة الكافية لأحيا شريداً...

***

الثعبان هو دينيٌّ أكثر ممّن يبشّرون ضدّه.

***

صرَعني الجمال لا لأنيّ ضعيف بل لأنيّ أُفْتَن بلغزٍ يُرعبني.

وبلا وعيي قد أتضرّع أن يبتلعني هَوْلُه كي أنجو من غول ما بعد الانخطاف.

خداعٌ ذاتيٌّ ينتهي كلّ مرّة بيقظة الولهان جريحاً حتى الموت، في انتظارِ سحرٍ آخر يناديه من البحر، من أيّ بحر، على أمل غَرَقٍ يتواصل..



قصص قصيرة جداً

محمد نجيم
المغرب

ـ ١ ـ

في المقهى نظر كل واحد منا نظرة حذر إلى غيره، كنت أقرأ الجريدة الصباحية، ورجل جالس على كرسي بنيّ مقابل مائدتي، يحاول حل لغز الكلمات المتقاطعة. في حين كانت جارتي على جهة الشمال، قد أخرجت من حقيبتها السوداء ورقاً بلون شفتيها وقلماً أحمر اللون، وبدأت تكتب إلى حبيبها عن نضج فاكهتها السرية. أما جارنا على جهة اليمين فلم يجد بداً من أن يخرج من حقيبته كتيباً عن الوقاية من التهاب الكبد الوبائي الفيروسي.

ـ ٢ ـ

حين مرّ الشاب تحت النافذة الشوكية تحسست العذراء نهدها الأيمن واختفت في عتمة البيت.

ـ ٣ ـ

إلتقاه في الممرّ الضيق للعمارة المتهالكة، صافحه ببرود وطلب منه أن يقترح عليه أرقام بغال ليربح بها رهان الأسبوع القادم. واقترح عليه الأرقام ١ ـ ٦ ـ ٩ وفي اليوم نفسه توفي صاحبنا وقد أمده الرجل بتاريخ وفاته الذي أصبح اليوم الأول من الشهر السادس على الساعة التاسعة مساء وقد داسته شاحنة كانت تحمل روث البغال.

ـ ٤ ـ

حين صدمته سيارة الأجرة، وجدوا في جيبه ورقة كان قد كتب عليها بعض الكلمات، حين رأيتها علمت أنه كاتب قصة وقصته لم يكملها بعد، ولم يفهم منها رجل الإسعاف شيئاً باستثناء كلمتي كلب وامرأة.

ـ ٥ ـ

بسرعة حولت المرأة الجميلة نظرها عن الشاب حين رأته، صدفة، يتحسس عضوه التناسلي. واختفى الشاب بين ركام البشر واختفت المرأة الجميلة أيضاً.

ـ ٦ ـ

كان الشارع طويلاً. أحسَّ الشاب برغبةٍ عارمة في التَّبول. لم يجد بدّاً من أن يتبوَّل على باب المبغى الحديديّ الجديد الذي كان يُقابل باب المستشفى الإقليمي للمجانين الجُدد.

ـ ٧ ـ

حين لمح قصيدته منشورة على صفحات الجريدة المسائية فرح فرحاً عظيماً لم يبرحه إلاَّ من المستشفى، حيث سقط في حفرةٍ عميقة تغافل عُمّال البلدية عن ردمها.

ـ ٨ ـ

أمام باب الثانوية نظر المدرس إلى فخذي إحدى الطالبات التي جفلت وقامت تجري حتى تطايرت من بين يديها أشعار نزار قباني وسعاد الصّباح وأبولينير. كذلك تطايرت كل طيور الشجرة الوحيدة التي تُوجد في وسط ساحة الثانوية. □

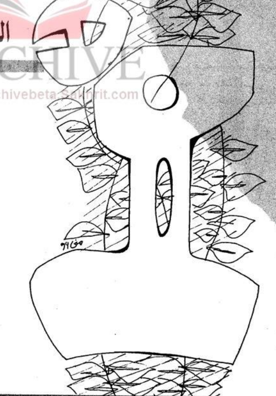




كريم مروة
سياسي وكاتب من لبنان

بوابة المستقبل

جنوب أفريقيا من عصور الرق إلى عهد الديموقراطية



كيف يتحول الشيء إلى نقيضه؟ كيف تتحول الوقائع إلى نقائضها؟ أهي الثورة، كما اصطلحنا على تسميتها، أم الثورة المضادة، هما اللتان بها نفسر مثل هذه التحولات؟ أم أن علينا أن نكتشف مقولات أخرى، مختلفة، وأدوات بحث، لكي نفسر هذه التحولات، التي تجري في اتجاهات متناقضة، والتي يحفل بها التاريخ، منذ أقدم الأزمنة ويعج بها التاريخ المعاصر، إلى حدود التخمة؟

إنها أسئلة تطرحها أحداث هذا العقد الأخير من القرن، بإلحاح، لأنها تأتي متسارعة، وفي شكل مفاجيء، من حيث توقيتها، ومن حيث حجمها، ونوعها. غير أن ما يهمنا، هنا، بالذات، هو مثال جنوب أفريقيا. فما حصل في هذا البلد النائي، المعزول، مهم جداً، وبالغ الدلالة. ولعل أهم ما فيه أنه جاء، في نوعه، وفي توقيته، مناقضاً لما كان قد حصل، قبل ذلك بزمن قصير، في الدولة العظمى التي كانت تحمل اسم الاتحاد السوفياتي. وهذا التناقض الحاد بين الحدثين، في اتجاهها، وفي دلالاتهما، رغم ما بينهما من فارق في الحجم والتأثير، يثير الكثير من الأسئلة، ويستدعي الكثير من الجدل.

فإذا قلنا إن ما حصل في الاتحاد السوفياتي كان ثورة مضادة، بالمعنى الذي كنا نقيس به الأحداث ـ وهو، من وجهة نظري، ليس كذلك، إذ إن أسباب ما حدث كثيرة، ومختلفة، ومعقدة ـ فإن ما حصل في جنوب أفريقيا كان ثورة، بالمقياس نفسه للأحداث، وهو أيضاً، أمر يحتاج إلى نقاش. وفي أي حال، وأياً كان التفسير الذي سيجري اعتماده لهذين الحدثين، ولأحداث أخرى كبيرة، من نوعهما، فمما لا شك فيه أننا، إزاء هذه التطورات، أمام حالة نوعية جديدة، تتطلب منا إعادة النظر في قراءتنا لأحداث التاريخ، المعاصر، في أقل تقدير، وإنتاج أدوات ومفاهيم، أكثر عقلانية، وأكثر واقعية، وأكثر مستقبلية، في آن، تأخذ في الاعتبار ما هو موضوعي، وما هو ذاتي، بدقة، ما هو مادي من العوامل المحركة للأحداث، وما هو روحي، وما هو خارجهما، وتأخذ في الاعتبار مستوى التطور، في كل بلد، ومستوى وعي الناس جميعاً، أفراداً ومجموعات، وفئات اجتماعية وطبقات.

لماذا هذه المقدمة المثيرة للأسئلة، قبل الدخول في قراءة ما حصل في جنوب أفريقيا؟ وهذه القراءة هي أقرب إلى الانطباعات منها إلى البحث العلمي. إذ لا تتوافر، من مجرد زيارة قصيرة، ولا حتى من معرفة واسعة وعميقة بتاريخ هذا البلد، الشروط الضرورية للخروج باستنتاجات دقيقة وحاسمة.

لقد أردت، من ذلك، أن أحذر من أي تبسيط في قراءة الأحداث كلها، وأن أحذر من التسرع في الاستنتاجات، سواء ما يتعلق بما حصل في الاتحاد السوفياتي، وهو مذهل، أو بما حصل في جنوب أفريقيا، وهو مذهل، أيضاً، بذاته، ومذهل بارتباطه بذلك الحدث الأكبر، الحدث السوفياتي، وبنتائجه الكارثية على العالم، ولا سيما على الشعوب الصغيرة، والشعوب الكبيرة الفقيرة.

بوابة العصر الحديث

على أن لاهتمامي الكبير، هذا، بجنوب أفريقيا، إلى جانب ما أشرت إليه، آنفاً، من أسباب مهمة، أسباباً أخرى. فعلاقتي بهذا البلد، وبالقضية المرتبطة به، قديمة جداً، تعود إلى واحد وأربعين عاماً ونيف. ففي صيف العام ١٩٥٣، إلتقيت في بوخارست، عاصمة رومانيا، في مؤتمر لاتحاد الشباب الديموقراطي العالمي ـ حيث كنت أرأس فيه وفداً لبنانياً ـ سورياً للشبيبة الديموقراطية في كلا البلدين، وللحركة الطلابية الديموقراطية فيهما ـ وفي المهرجان العالمي للشباب والطلاب ـ وهو من أجمل مظاهرات الصداقة بين الشعوب والتفاعل بين ثقافاتها ـ إلتقيت، غير مرة، في المؤتمر، وعلى هامش جلساته، وفي نشاطات المهرجان، بممثلين لجنوب أفريقيا. كما التقيت بالكثيرين منهم في استقبال جرى في مقر إقامة وفدنا إلى المهرجان المذكور، لوفد من مناضلي جنوب أفريقيا، وعلى رأسهم القس والتر سيسولو، الذي أصبح، فيما بعد، رئيساً للمؤتمر الوطني الأفريقي، ثم شريكاً لمانديلا في السجن، والآن، نائباً لمنديلا في رئاسة الحزب. كانت اللقاءات حميمة جداً. ولكنها كانت، بالنسبة إلي، أول إطلالة على هذه القضية التي شغلت عصرنا، قضية الفصل العنصري. ثم أصبحت هذه القضية، بالنسبة إلي، فيما بعد، واحدة من القضايا التي شغلتني، إلى جانب قضايا شعبي، وأمتي، وشعوب أفريقيا، عندما جرى اختياري في العام نفسه، كممثل عربي في اللجنة التنفيذية لاتحاد الشباب الديموقراطي العالمي ـ ومقره في بودابست عاصمة المجر ـ إذ تسلمت في قيادته مسؤولية شؤون أفريقيا والشرق الأوسط.

ولكم كنت سعيداً عندما التقيت بوالتر سيسولو، خلال زيارتي، في الصيف الماضي، إلى جنوب أفريقيا! حين بادرني سيسولو بالقول، قبل بدء الحديث، وهو يصافحني: «نحن أصدقاء قدماء. والتضامن بين شعبينا قديم. ولن أنسى، في حياتي، ذلك اللقاء الحميم، الذي جرى في مقر وفدكم، خلال مهرجان الشباب العالمي في بوخارست». ثم جلسنا وتبادلنا الذكريات، والأحاديث، والتحاليل، وتبادلنا التضامن والآمال والمطامح والأحلام، واستعرضنا الهجمات، وما أكثرها، عندهم، وعندنا!

غير أن علاقتي بجنوب أفريقيا، وبقياديي حركتها الوطنية، توطدت أكثر، وعلى مستوى أعمق وأوسع، عندما جرى اختياري لأكون المندوب العربي في سكرتاريا مجلس السلم العالمي، في فيينا، بين العام ١٩٦٢ والعام ١٩٦٤، حيث تسلمت مسؤولية شؤون الشرق الأوسط وأفريقيا. إذ كانت تلك، بالنسبة إلي، فرصة نادرة للتعرف بعدد كبير من قادة الحركات الوطنية في القارة الأفريقية، ومنها جنوب أفريقيا. ونشأت صداقة بيني وبين العديد من قادة المؤتمر الوطني الأفريقي، ومن بينهم أوليفر طمبو، آخر رئيس للمؤتمر قبل خروج منديلا من السجن، الذي توفي منذ عامين. كما نشأت صداقة حميمة بيني وبين عدد من قادة الحزب الشيوعي، وفي مقدمتهم رئيسان للحزب، الأول هو الدكتور يوسف دادو، والثاني هو جون ماركس. وكلاهما توفي. ولم تتوقف هذه العلاقات، قط. بل كانت تجمعني بالعديد من قادة الحركة

الوطنية لشعب جنوب أفريقيا مناسبات عديدة، في بلدان عديدة. ولا تزال، وستبقى، وستتطور، دائماً. أفلا يحق لي، إذاً، أن أضيف إلى الأسباب العامة المهمة، لاهتمامي بجنوب أفريقيا، هذا الجانب الإنساني الشخصي الحميم؟

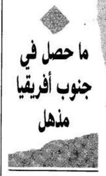
لن أدخل في تفاصيل ما جرى في جنوب أفريقيا. فلقد أصبح في متناول جميع الذين تابعوا الحدث، من قريب، ومن بعيد. إلا أنني أود أن أشير إلى الجوهري فيما جرى. وهو لا ينحصر، فقط، في أن السود والملونين، وهم أكثرية السكان، والذين كانوا ضحايا الاضطهاد، والفصل العنصري، خلال مئات السنين، قد انتقلوا إلى موقع السلطة، في هذا النوع من الانتقال الديموقراطي السريع، النقيض لكل ما كان سائداً من قمع، وتسلط، ومن تمييز عنصري، لا مثيل لها في عالمنا المعاصر، حتى في ما نعانيه، نحن، في الوطن العربي، من العنصرية الصهيونية. وهو لا ينحصر، أخيراً، في أن رجلاً مثل دكلرك، وهو آخر رئيس أبيض لجنوب أفريقيا، قد انتقل، هو الآخر، فور انتخابه رئيساً للجمهورية، بقرار جريء، له كل مسوغاته التاريخية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من موقع كان فيه إلى موقع آخر، نقيض له. إن جوهر هذه التحولات يتمثل، بالتأكيد، في كل ما أشرت إليه. ولكنه يتجاوزه، أيضاً، إلى ما هو أهم، من وجهة نظري، بقدر ما استطعت أن أقرأ الحدث، وأفهمه. الحدث المتمثل في دخول، أو محاولة دخول، القارة الأفريقية من بوابة جنوب أفريقيا ـ وهنا المفارقة الكبيرة ـ دخولاً مختلفاً عن كل أشكال الدخول السابقة إلى هذه القارة في هذا العصر. ومصدر هذا الاختلاف عناصر متعددة: العنصر الأول، هو أن جنوب أفريقيا لا تتميز، فقط، بغناها، بل تتميز، كذلك، بتطورها الهائل. وهو اختلاف نوعي يميزها عن البلدان الأفريقية الأخرى. العنصر الثاني، هو أن البيض، الذين حكموا طويلاً، قد بدأ المتقدمون منهم، والعقلانيون، والمستقبليون، يشعرون أن بقاءهم في الموقع عينه، في مناخ تناقض حاد مع محيطهم الداخلي والخارجي، وفي عزلة خانقة عن العالم، سيجعلهم، مع الزمن، أكثر ابتعاداً عن الحضارة التي ساهموا فيها، بقوة السلطة والقهر، القومي والاجتماعي، إلى الحد الذي سيصبحون معه برابرة، أكثر بكثير ممن كانوا، بالمعنى الحضاري، يحملون هذه الصفة، أعني زنوج أفريقيا القديمة. العنصر الثالث، هو أن جنوب أفريقيا، عندما تكف عن أن تكون مصدرة للحروب الأهلية الأفريقية، من كل الأنواع، ومصدرة للسلاح من أجل تغذية هذه الحروب وإبقائها مشتعلة على الدوام، وعندما تكف عن أن تكون منظمة، أو وكيلة للمنظمين الدائمين، لإفقار القارة الغنية، وجعلها مرتعاً دائماً للمجاعة، فإن واقعاً جديداً سينشأ في القارة لا بد من رؤيته والتعامل معه، ومع نتائجه المستقبلية، بشكل مختلف. العنصر الرابع، هو أن كل التجارب التي قامت، بعد حصول الشعوب الأفريقية على استقلالها، بما فيها التجارب الأكثر تقدماً، والأكثر استلهاماً للعلم في إنتاج نظرياتها للتنمية وللتطور، ولتجاوز التخلف، قد فشلت جميعها، وخلفت بؤساً، لا جدال فيه، وخلفت معه يأساً، أو ما يشبه اليأس، من أن تستطيع هذه الشعوب الأفريقية الدخول في الحضارة، لأن الأبواب موصدة في وجهها، من جهتين: من جهتها هي، ومن الجهة المقابلة.

إن هذه العناصر التي أود، من خلال عرضها، الإشارة إلى الاختلاف الذي يتمثل في دخول القارة الأفريقية من بوابة جنوب أفريقيا، في هذا العصر، هي التي تجعلني أتوقف عند الأهمية التي ترتديها التحولات التاريخية الكبرى في جنوب أفريقيا.

على أنني أضيف، هنا، أمراً آخر، لا أستطيع إلا أن أنوه به، وهو أن دلالات التحول في جنوب أفريقيا، في الوقت الذي كانت تنهار فيه التجربة التي حملت اسم الاشتراكية، وعمرها بعمر هذا القرن، تؤكد ولا تنفي، صحة مقولة ماركس عن أن حركة التاريخ، التي تتجه، بمحصلتها، إلى الأمام، هي حركة لولبية، أي حركة فيها تقدم وفيها تراجع، وأن العوامل التي تلعب أدواراً حاسمة في هذه الحركة هي متعددة جداً. وهي موضوعية وذاتية. وهي مادية وروحية، بالمعنى الواسع للكلمتين. وهي، أحياناً، تتصل بإرادة البشر وبوعيهم. وهي تتجاوز، أحياناً أخرى، هذه الإرادة وهذا الوعي، لتنحصر في اللاوعي، بمعانيه كافة.

التكامل بديلاً من الانتقام

ومن المفيد الإشارة، في هذا السياق، إلى بعض التدابير الأساسية التي ترافقت مع هذا التحول. وأولها هو تشكيل حكومة الوحدة الوطنية، في صيغة تعبر عما جاءت به أول انتخابات ديموقراطية في تاريخ جنوب أفريقيا، ليس من حيث توزع نسبة الأصوات، وحسب، بل من حيث الرغبة في جعل التحول الكبير العميق، تحولاً ديموقراطياً حقيقياً، وشاملاً وتوفير شروطه الصعبة كلها، مع الوقت، وبالتدريج، لا بالتدابير الإدارية، ولا بالإرادوية. ومعروف أن التحالف الديموقراطي برئاسة مانديلا، المتمثل في المؤتمر الوطني الأفريقي، وفيه الشيوعيون وسائر اليساريين، والنقابات، قد حصل على ٦٢٪ من الأصوات. وحصل الحزب الوطني،



ما حصل في جنوب أفريقيا مذهل



حزب دكلرك، على ٢٠٪. وتوزعت باقي الأصوات على أحزاب ومجموعات صغيرة، من السود والملونين والبيض، من كل الاتجاهات. وانعكست هذه التلاوين السياسية والحزبية والعرقية والقبلية، في الحكومة، التي أصر مانديلا على أن يعطيها صفة حكومة الوحدة الوطنية، وسمتها وجوهرها. وتوزعت الحقائب المهمة جميعها على كل هذه الأحزاب والمجموعات، من دون تمييز.

غير أن تشكيل الحكومة، على هذا النحو، ليس التدبير النوعي الجديد الوحيد. إذ إن التحالف الديموقراطي قد أقر برنامجاً ديموقراطياً لإعادة البناء، ضمنه كل أفكاره المستقبلية، التي تشير إلى الاتجاه الجديد في بناء هذا البلد، نقيضاً لكل تاريخه الذي يمتد إلى أكثر من ثلاثمائة سنة. وجوهر هذا البرنامج، وجوهر السلوك العام لمانديلا ولحكومته، ولحزب المؤتمر الوطني، وللحزب الشيوعي، الذي هو قوة رئيسية في البلاد، الحليف التاريخي لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي، والشريك في بنائه وتطويره، وفي قيادته، وجوهر سلوك النقابات، وهي قوة موحدة كبيرة الدور والحجم والتأثير، هو أن التحول الذي جرى ويجري لا يشكل انتقاماً عاطفياً من الماضي، أي انتقاماً من أناس معينين، هم البيض، وحلفاؤهم. بل هو يهدف إلى جعل سكان جنوب أفريقيا يحققون انصهاراً كاملاً فيما بينهم، دون أن يزيل هذا الانصهار خصوصيات أي منهم، إنصهاراً يجعلهم ينتمون إلى شعب واحد ووطن واحد، ويعملون، بكل إمكاناتهم، لإزالة الفوارق الهائلة بينهم، على أساس اللون والعرق، ولتحقيق التقدم والحرية والعدالة والمساواة لكل أبناء جنوب أفريقيا، من دون استثناء أو تمييز. ولذلك، فإن مانديلا يسعى لكي يتعايش، في الجيش، وقوى الأمن، وفي إدارات الدولة ومؤسساتها، الذين كانوا في الأمس، يمارسون الاضطهاد والتمييز، ضد الأكثرية السوداء والملونة، باسم سلطة العنصريين البيض، مع الذين كانوا ضحايا هذين الاضطهاد والتمييز. ويحل في الموقع المحدد صاحب الكفاءة، لا صاحب اللون أو العرق، الأكثر وفاء للمهمات الجديدة، والأكثر التزاماً بها، والأقدر على تنفيذها بأمانة وإخلاص وكفاءة. كما يسعى مانديلا وحكومته لحل مشكلات مزمنة من نوع ما تثيره البطالة التي لا مثيل لها، والفقر الذي لا حدود له، والأمية الواسعة الانتشار، والحرمان من السكن، بالمعنى الكامل للكلمة، اللائق منه وغير اللائق... إلخ. وهي مهمة طويلة معقدة، لن يكون النجاح فيها من المسلمات. إلا أن المهم فيها، هو أنها تتخذ طابع المهمة الوطنية. ويعلن الجميع الالتزام بها، والعمل على تحقيقها.

خلاصات واستشرافات

والآن إليكم بعض الخلاصات التي توصلت إليها، من خلال هذه القراءة لأحداث جنوب أفريقيا، وللتحولات الكبرى التي جرت وتجري فيها. وهي خلاصات ساعدتني على الوصول إليها وقائع العصر، وتلك النقاشات التي تدور في جنوب أفريقيا، بالذات، وفي أماكن أخرى في العالم، حول هذه التحولات، وحول الظروف التي حصلت وتحصل فيها، وحول مصائرها.



الخلاصة الأولى، تتعلق بهذه المساومة التاريخية، التي تمت بين النقيضين. هل هي، حقاً، مساومة تاريخية؟ هل هي، من حيث المبدأ، أولاً، وهل هي، من الناحية العملية، ممكنة، وقابلة للحياة، والتطور، وإنتاج الجديد الذي يزعم أصحابها أنهم يريدون إنتاجه؟ ومثل هذه المساومة طرح، في الستينات، داخل الحركة الشيوعية، في أوروبا، عندما اقترح أنريكو بلنغور، باسم الحزب الشيوعي الإيطالي، برنامجاً لتعاون طويل المدى بين حزبه، وكل اليسار الإيطالي، من جهة، وبين الحزب الديموقراطي المسيحي، وكل أحزاب البورجوازية، من جهة ثانية، برنامج حكم لإنقاذ إيطاليا مما كان ينتظرها ـ وقد وصلت إليه ـ من تفسخ في مجتمعها، ودولتها، ومن انهيار في وحدتها الوطنية. وقد أثارت فكرة المساومة تلك الكثير الكثير من الجدل، في كل الأوساط. في إيطاليا، وفي أوروبا، وفي العالم، داخل حركة اليسار، الشيوعي وغير الشيوعي، وداخل قوى اليمين. ولكنها ظلت مجرد فكرة. ولم تنتقل، قط، إلى الحياة. ولم يبقَ منها سوى خطوات محدودة من جانب واحد، من قبل الحزب الشيوعي، لم تلقَ تجاوباً من الجانب الآخر، حتى وهو في حالة انهياره المريع. ورغم أن الجدل يستمر، اليوم، في جنوب أفريقيا، حول هذا الموضوع، فإن حكومة الوحدة الوطنية، والرئيس مانديلا، والقوى السياسية المختلفة في البلاد، والمجموعات الاقتصادية، وامتداداتها في الخارج، ينخرطون جميعهم، في مواجهة المشاكل الحقيقية التي تضعها أمامهم، لا التحولات، وحسب، بل إرث الماضي كله. ويفرز هذا التعايش بين الجدل الدائر حول المساومة التاريخية، أي حول التحولات نفسها، التي جرت، وبين الانخراط في البحث عن حلول سريعة، أو دائمة، أو متوسطة المدى، بكل الوسائل المتاحة، بما في ذلك بالبراغماتية السياسية، للمشكلات القائمة، يفرز هذا التعايش نماذج من إشكاليات لا يمكن القفز فوقها أو تجاهلها، والتقليل من أهميتها، الآن، وفي المستقبل.

النموذج الأول والأخطر، هو ما تعبر عنه بعض الميول الخفية، أحياناً، والمعلنة، أحياناً أخرى، التي تنظر إلى التمايز ـ أو تعبر عن خشيتها منه ـ بين المؤتمر الوطني الأفريقي، كسلطة، وكزعامة تاريخية، وسطية، في المفهوم السياسي والفكري، وبين سائر قوى اليسار، وبالأخص الحزب الشيوعي، فضلاً عن النقابات، وسائر تشكيلات اليسار. وأساس هذه النظرية هو أن جنوب أفريقيا، من حيث موقعها، كدولة كبيرة وغنية، ومن حيث دورها المستقبلي، وبالأخص، من حيث حاجاتها إلى العلاقة مع الغرب، من أجل حل مشكلاتها الاقتصادية، لا يمكن أن تستمر محكومة بسلطة تحمل طابعاً يسارياً، طابعاً يعطيه وجود الشيوعيين في مواقع أساسية وحساسة، معنى قد يتحول، في الداخل والخارج، برغم سقوط الاتحاد السوفياتي، من عامل تقدم إلى عامل إعاقة، في حل المعضلات التي تواجه البلاد! وهذه النظرية، التي تجد من يعبر عنها، وتبرز في سلوك بعض الأفراد، من مواقع السلطة، ومن خارجها، ليست جديدة، في التاريخ الحديث. وهي، رغم كونها تعبر عن حالة طبيعية، إلا أنها تشكل، في المقابل، مظاهر ردة، أو بدايات تحول داخل التحول، قبل أن يصبح هذا التحول، في الممارسة، حقيقة نهائية، أو شبه نهائية. ولهذا السبب، بدأت تحركات، بالغة الأهمية والمسؤولية، لمحاصرة هذه الظاهرة، أو لمنع تفاقمها، أو لوضعها في الحجم الذي يخفف من خطرها. ويتزعم هذه الحركات الحزب الشيوعي. ويشارك فيها قادة مرموقون من المؤتمر الوطني الأفريقي، ومن النقابات، ومن سائر تنظيمات اليسار. ومن المفترض أن يعقد مؤتمر خاص، قبل آخر هذا العام، بمشاركة الجميع، لدرس هذه الظاهرة، ومعالجتها، بما يتفق مع مصلحة استمرار التحول، وتطويره وتعميقه، على أساس البرنامج الديموقراطي للتنمية وإعادة البناء، الذي يشكل الدستور المكتوب للتحالف الديموقراطي في هذه الحقبة من التحولات ذات الطابع المستقبلي.

النموذج الثاني، هو ما يتمثل في موقف جماهير السود من البيض. فالتمييز العنصري لا يزال، بالنسبة إليهم، قائماً، ما دامت المشكلات التي ولدها هذا التمييز، خلال أزمنة طويلة، قائمة، في الواقع. ولذلك، فالحقد الدفين يعبر عن نفسه بأشكال مختلفة، وبممارسات حادة. يقابل هذا الموقف موقف آخر من بعض جمهور البيض، الذي لم يستطع أن يخرج من الماضي، ولا هو راغب في ذلك. ويعبر عن نفسه، أيضاً، بممارسات حادة، من الطبيعة نفسها لما كان سائداً في الماضي. وهي ظاهرة لا يمكن القضاء عليها بقرار إداري. بل لا بد من زمن ضروري لإزالتها، أو التخفيف منها، لا في السياسة، وحسب، بل في الحياة، أي في ما ستحمله التحولات من جديد إلى البلاد.

النموذج الثالث، هو ما يتمثل في الضغط الذي تمارسه الجماهير السوداء والملونة على الحكومة، بما في ذلك الإضرابات، من أجل الإسراع في إيجاد الحلول للمشكلات المزمنة، وإلا فلماذا هي حكومة مختلفة؟ وكأن في إمكان هذه الحكومة أن تؤمن، خلال أشهر، بناء مليون ونصف مليون وحدة سكنية، وإيجاد عمل لملايين العاطلين عن العمل، وتصحيح الأجور من أجل رفع دخل الفقراء والمحرومين، وتأمين العلم والصحة للملايين من الذين يحرمون منها، وهي





مشكلة حقيقية تواجهها الحكومة بأقصى المرونة والتفهم والصبر، وبالاستعداد، لتحمل نتائجها وأثمانها، التي قد تكون باهظة في القطاعات المنتجة، بشكل خاص. وهو موقف ديموقراطي، يشكل التراجع عنه تراجعاً عن التحولات الديموقراطية عينها.

الخلاصة الثانية، تتعلق بالمستقبل، أي بما يمكن أن يحصل فيما لو استمر هذا التحول، برغم الصعوبات، في تطوره، سواء بالنسبة إلى جنوب أفريقيا بالذات، أم بالنسبة إلى القارة الأفريقية برمتها، أم بالنسبة إلى البلدان الأخرى، ومنها بلداننا العربية.

أودّ أن أفترض أن حكومة الوحدة الوطنية ستستمر. إلى زمن طويل، متماسكة، ملتزمة بما بدأته، وما عبرت عنه، أساساً، في تشكلها بالذات، من تحولات، وأن التحالف الديموقراطي سيستمر، هو الآخر، بقواه ومكوناته، السياسية والفكرية والاجتماعية، أميناً لبرنامجه وللتحولات التي ينص عليها هذا البرنامج، في المدى القريب، وفي المدى البعيد، وأن الصعوبات القائمة، برغم حجمها وثقلها، وأبعادها وأسبابها، الداخلية والخارجية، لن تتمكن من إحداث تغيير في المسار العام. فما الذي سيحصل، في ضوء ذلك، في هذا البلد الكبير، الغني، المعقد التركيب، إثنياً، وقبلياً، وعرقياً، واجتماعياً؟

في تصوري، في ضوء هذه الفرضية، وهي فرضية لها أسسها وقواعدها، في الدولة وفي مؤسساتها وفي السياسة، وفي برنامج العمل، وفي مواقف القوى، وفي الشروط التاريخية، أن جنوب أفريقيا ستشهد تغيرات مهمة، أو على الأصح، بداية تغيرات مهمة، في مستويات أساسية أربعة.

المستوى الأول: يتمحور حول التغيير الجوهري في العلاقات القبلية من العداء والصراع إلى التعايش والتعاون.

المستوى الثاني: يتمحور حول التغيير الجوهري في العلاقات العرقية، بين البيض والسود والملونين، من علاقات تمييز عنصري وعداء وصراع، إلى علاقات طبيعية، خالية من أي تمييز.

المستوى الثالث: يتمحور حول التغيير الجوهري في علاقة القبائل والإثنيات والأعراق، ثم في جنوب أفريقيا، كوطن لهؤلاء جميعاً، ينصهرون في الإنتماء إليه، دون أن يتخلوا عن خصوصياتهم فيه، ويعملون فيه معاً على خلق كل المقومات المشتركة، التي تعزز هذا الانتماء الواحد، وتوسع مجالاته، وتعمقه.

المستوى الرابع: يتمحور حول التغيير الجوهري في موقع ودور جنوب أفريقيا، في القارة الأفريقية، وفي العالم.

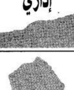
لنتصور أن هذه التغيرات المهمة، في هذه المستويات الأربعة، قد تحققت، أو أنها قد سلكت طريقها إلى التحقق. فما هي الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من هذه العملية؟

أول ما يقفز إلى الذهن من استنتاجات، هو أن جنوب أفريقيا ستصبح نموذجاً جديداً مختلفاً عن كل النماذج الأخرى، السابقة عليها، في حل معضلات تاريخية كبرى، عجزت عن ذلك أعظم التجارب الثورية، القديمة والحديثة، بما في ذلك التجربة التي حملت أسماء الاشتراكية، والشيوعية، وماركس، وإنغلز ولينين، وكبار قادة الفكر الاشتراكي، السابقين على هؤلاء الكبار، واللاحقين. فهل في مقدور هذه التجربة الفتية، وهي تقوم على أنقاض حالة عنصرية شبيهة بعصور الرق، أن تحقق مثل هذه الطموحات العريقة للبشر؟ ثم هل سيكون من السهل على القوى السياسية والاجتماعية، في العالم الرأسمالي، بمصالحها المقترنة بالظلم والقهر، وهي تصنع التقدم والحضارة على طريقتها، أن تسمح لمثل هذه العملية أن تأخذ طريقها إلى النجاح؟ وهل أن الشعوب المتعطشة إلى مثل هذا التحول في العلاقات، والمتعطشة إلى الإفادة من نتائجه على حياتها، ومستقبلها، هي في مستوى الوعي بهذه الحقائق، وفي مستوى القدرة على الإسهام في إنجاز عملية تاريخية من هذا النوع، وتحصينها ضد أخصامها في الداخل والخارج، وأخصامها المتمثلين في الوعي المتخلف لدى أقسام واسعة من أصحاب المصلحة فيها، وفي الصراع بين المصالح الصغيرة، وفي النزاعات الفردية، من كل الأنواع، وسواها جميعها مما يمكن أن تتعارض هذه العملية، وهذا التحول، معه ومع مصالحه؟

قد لا تتوافر لهذه العملية كل عناصر النجاح، لكي تستمر وتصل إلى نهاياتها. ولكن المهم، المهم جداً، هو أن ثمة قوى في أعلى مراكز القرار، مراكز صنعه وتنفيذه، قد أعلنت تصميمها على السير في هذا الاتجاه المستقبلي الصعب، وهو نصف الطريق إلى الحرية. يبقى أن النصف الثاني، وهو الأكثر صعوبة، سيحتاج إلى وعي بالظروف الداخلية والخارجية، وعياً كاملاً. وسيحتاج إلى قراءة التجارب كلها، في أفريقيا والعالم. كما سيحتاج، بالأخص، إلى جهد استثنائي، جماعي وديموقراطي، لاختيار طريق التطور، في كل المجالات والميادين، بواقعية.

إن أفكارنا وآمالنا ومشاعرنا مشدودة إلى جنوب أفريقيا، في هذه الحقبة من تطور الأحداث والتحولات فيها. فلعلنا نجد في الشكل، الذي يحاول فيه شعب هذا البلد الأفريقي الغني والمعذب، بنضاله هو، وبوسائله هو، حل معضلاته المزمنة، ما نستلهمه في مواجهة معضلاتنا وأزماتنا وهزائمنا المزمنة، ونحن نجهد في البحث عن الوسائل التي بها نسلك طريقنا إلى النهضة، وإلى المستقبل. □

حقد دفين بين السود والبيض لا يمكن القضاء عليه بقرار إداري



صنـــاعة

مساء

رياض العبيد
كاتب من سورية

الأربعاء ١٩/٨/١٩٩٤ بثّ التلفزيون الألماني، القناة «SW3» حلقة مناقشة مفتوحة عن المرأة في الإسلام. شارك في هذه المناقشة دكتور مسلم من أفغانستان وامرأة ألمانية وفتاة مسلمتان. هذا من الطرف الأول، أما من الطرف الثاني، فلقد شارك ثلاثة ألمان، أحدهم مختص بالشؤون الإسلامية وآخران كاتبان لهما اهتماماتها الخاصة والعامة بالإسلام. البرنامج استمر ما يقارب الـ ٩٠ دقيقة، ولم يأتِ بأي جديد يُذكر، على صعيد مسألة المرأة في الإسلام. فأغلب الحوار دار حول نقطة واحدة وهي: هل يصح رجم الزاني والزانية بالحجارة، من وجهة النظر الإسلامية؟ أي دار حول مسألة، ما يُعرف بآية الرجم: «Steinigung - Vers». التي وردت حسب بعض الروايات كالتالي: «لا ترغبوا عن آبائكم، فإنه كفرٌ بكم، الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، نكالاً من الله، والله عزيز حكيم»(١).



العدو
الخطاب الإسلامي في مرآة الإعلام الغربي

ثم ليتشعب هذا الحوار ويتفرع إلى مسائل أخرى لا تمت إلى المرأة بصلة قريبة أو بعيدة، من مثل: عقوبة الارتداد عن الإسلام، هل القرآن كلام الله؟ مسألة الحكم والشورى في الإسلام، فتاوي القتل بحق رشدي وعزيز يسين وتسليمة نسرين، الغرب والإسلام، الجهاد المقدس... إلخ. أقول، إن الحوار لم يأتِ بجديد في أي واحدة من هذه المسائل، أو يناقشها بموضوعية علمية؛ إلّا أن اللافت للنظر في هذا الحوار هو تلك الطريقة التي تمت بموجبها عملية سيره وإدارته وإخراجه. حيث لا يصعب على المرء هنا، أن يُدرك التقصد العمدي الذي اتبعه مُعد البرنامج في إدارة ذلك الحوار وتوجيهه بما يناسب ذوق ومشاعر الجمهور الغربي؛ والألماني خصوصاً، تجاه الإسلام والمسلمين والعرب. هذه الطريقة التي تبدو للوهلة الأولى بريئة وحيادية، تمت إذاً بدعوة دكتور مسلم من أفغانستان، يمثّل، حسب تقديم معد البرنامج له، الخط التيولوجي الإسلامي المعاصر في أوروبا؛ وهو لذلك يمثّل، بالنسبة إلى المتفرج العادي، التشخيص الحي المباشر للخطاب الإسلامي المرَوّج له، إعلامياً، كثيراً هذه الأيام.

إن هذا الدكتور، الذي أظهر في البداية تماسكاً ورباطة جأش واعتداداً بالنفس، راح يكيل الاتهامات والشبهات لكل الأطراف، داخل حلقة المناقشة وخارجها، بمجرد أنه شعر بجرح كرامة الإسلام والمسلمين، من خلال ذكر الأحاديث والآيات التي تتحدث عن رجم الزانية وضربها. من مثل «واللاتي تخافون نشوزهنَّ فعظوهنَّ واهجروهنَّ في المضاجع واضربوهن» (النساء، الآية ٣٣). وموقف عمر بن الخطاب من ذلك، وتحريم أو تحليل نكاح المرأة من الخلف، حيث الاختلاف حول تفسير الآية ٢٢٣ من سورة البقرة: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم...» وتعدد الزوجات.. إلخ. أقول راح يكيل الاتهامات لمحاوريه الذين أمامه أو للجمهور الذي في الصالة.

إنه راح يتنطّع للدفاع عن الإسلام والمسلمين في مناسبة وغير مناسبة، دون أن يترك أي فرصة لأي محاور لأن يبدي رأياً مغايراً، في أي واحدة من المسائل التي طُرحت. حتى بدا للجميع، ومنهم معدّ البرنامج، أن استمرار الحوار مع هكذا دكتور، لن يؤدي في الختام إلى سوى معركة حقيقية، لا تحمد عقباها، إن على الصعيد الشخصي أو على الصعيد الإعلامي. لهذا سارع معدّ البرنامج، وبإشارة من المخرج، إلى إعلان إنهاء البرنامج، قبل موعده الرسمي المحدد.

بالطبع كان البرنامج ناجحاً، من حيث إنه استطاع تقديم اللهجة الحوارية اللاديمقراطية، من خلال الدكتور، التي تتخذها التيارات الأصولية الإسلاموية في طرحها للقضايا والمسائل الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بمسألة مقارنة الأديان والتسامح الديني والسياسي وغيرها؛ وبالتالي استطاع تنفيذ الدور المعدّ له مسبقاً، وهو إظهار الإسلام عموماً، كالعادة ودائماً، كعدوٍ عسكري وثقافي زاحف باتجاه الغرب المسالم! لقد تمنيت في الحقيقة أن أسمع كلاماً جديداً، وأشاهد رجلاً مسلماً من أفغانستان، يذكرني بالإمام جمال الدين الأفغاني، يتحدث عن المرأة في الإسلام على نحو يخالف ما نعرفه ونسمعه اليوم في منطقتنا العربية عن هذا الأمر، من فقهائنا الجهابذة، كالشعراوي والبوطي والجندي وغيرهم. إلّا أنه مع كل أسف، خابت آمالي كلها دفعة واحدة بعد أن شاهدت الدكتور يعيد، بشكل واع أو لا واع، لهجة معاوية والحجاج والغزالي وضياء الحق، في تعاطيهم الحواري اللاديموقراطي مع الآخرين في قضايا الإسلام والمسلمين عبر التاريخ الطويل. أقول لقد خابت آمالي كلها، وتمنيت وقتذاك، لو أنني كنت قد

تابعت قراءتي لديكارت في كتابه الممتع «Meditationen»، الذي لا يخلو من ألفة وفائدة كبيرة، حتى للقارىء المسلم الذي لا يزال يبحث في داخله وفي الأشياء عن وجود الإله، وما يرتبط بهذا الوجود من حقائق طبيعية فيزيولوجية وسيكولوجية، تخصّه كإنسان، يبحث أولاً وأخيراً عن سلامه وسعادته المفقودة. كما أنني على ثقة من أن هذا الإنسان المسلم، سوف يتعلم الكثير من أسلوب المحاورة الديموقراطي، الذي اتخذه ديكارت في دفاعه عن آرائه من خلال كتابه المذكور، ضد منتقديه من رجال الدين «الإكليروس»، وحلفائهم من العلماء والفلاسفة، وذلك خلال القرن السابع عشر[٢].

أعود فأؤكد القول، أنني لم آسف على ضياع ما يقارب الـ ٩٠ دقيقة من الوقت في مشاهدة برنامج لم يقدّم لي أي منفعة أو متعة تذكر، بل إن أسفي كان أكبر عندما شعرت بالسياسة الإعلامية الخبيثة التي يسعى الغرب من خلالها، ودائماً، إلى تقديم الإسلام للمشاهد الغربي ـ الألماني على تلك الصورة من ديكتاتورية الحوار وتزمت الفكر؛ وأيضاً عندما شعرت بمدى ضيق الأفق والسذاجة والتشنج الذي يتمتع به أصحاب هذا التيار الأرثوذكسي الإسلاموي (الجامد).

أحكام عنصرية

إنّ الغرب يعرف في الحقيقة، كيف يصنع من أعدائه، بالونات ينفخ فيها من سمومه الإعلامية إلى درجة التخمة، حتى تصل إلى درجة الانفجار الذاتي، كما حصل مع العراق ولا يزال يحصل إلى الآن مع الباكستان وأفغانستان. إنه يصنع من الإسلام، بعد سقوط الشيوعية وانتهاء الحرب الباردة، عدواً أساسياً له؛ هدفه من ذلك تغطية الفقر الروحي الذي وصلت إليه حضارته، وشدّ أنظار شعوبه إلى خطرٍ وهمي، زاحف نحوها من جهة، وخلق حالة توتر طائفي ديني بين الشعوب العربية والإسلامية، من خلال دعمه العسكري والمالي لهذه الفئة ضد تلك، أو لهذه الأقلية ضد أختها، في المنطقة العربية والإسلامية. من جهة أخرى فإن ما يهم الغرب وأوروبا في الدرجة الأولى، هو الاستمرار في صناعة الأسلحة التدميرية، وتصديرها إلى الخارج، بحيث يستفيد من ذلك الأرباح الطائلة التي سيجنيها من تجارة هذه الأسلحة، والتي سيستثمرها في تقدمه التكنولوجي وتقوية سوقه الاقتصادية المشتركة من طرف أول. ومن طرف ثانٍ، الإبقاء على تبعية الدول النامية المتخلفة له، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. إن هذا الغرب لا يزال يكرر الأحكام والقيم الجائرة عينها على الشرق والإسلام، منذ حملة نابليون على مصر ١٧٨٩ م وحتى اليوم، بأسلوب يدعو إلى السخرية والشفقة؛ كما أنه لا يزال يجند العشرات من الكتّاب والمراسلين الصحافيين في العالم العربي والإسلامي، الذين ستأتي أعمالهم ومشاهداتهم وأخبارهم عن هذه البلاد، مطابقة لتلك الأحكام العدائية، تجاه الشرق والإسلام[٣].

كل هذا يجري ضمن خطة إعلامية كبيرة، مدروسة بدرجة متناهية من الدقة. وإذا حاولنا أن نلخص الأحكام العنصرية على الإسلام والمسلمين، فإننا لن نجد فيها سوى القدح والذم بهم، وتصويرهم على نحوٍ من السذاجة العقلية والتعصب الديني، والشبق والفسق الجنسي، وسوء الظن والحسد والحقد على بعضهم البعض، وتفشي السرقة وأساليب الاحتيال والثأر والكذب والغش والارتشاء... !

يقول «لورد كرومر»، ممثل إنكلترا في مصر (١٨٨٢ ـ ١٩٠٧) في هذا الخصوص ما يلي: «قال لي «سير ألفرد لايل» مرة: إن الدقة كريهة بالنسبة إلى العقل الشرقي، وعلى كل إنسان أنجلو ـ هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي. والافتقار إلى الدقة، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة؛ وتقريره للحقائق خالٍ من أي التباس؛ وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد يكون درس المنطق؛ وهو بطبعه شكاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر، ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة، ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا بدرجة أعلى نسبياً، علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق، وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً»[٤].

إن هذه الأحكام العنصرية على الإنسان الشرقي، لا تزال للأسف، إلى هذا اليوم تتكرر في الإعلام الغربي، حيث يزيدها أصحاب التيار الأصولي الإسلاموي، من خلال أعمالهم وأقوالهم وأساليبهم اللاديموقراطية في الحوار، قوةً وصحةً وإثباتاً.

إن المسلمين الراديكاليين، الذين يحملون سيوف الجهاد المقدس والشعارات الجوفاء في كل مكان، سيضرّون بالإسلام أشدّ الضرر، وسيقدمون الخدمة الجليلة التي كان ولا يزال الغرب يسعى إلى تحقيقها وهي: القضاء على الإسلام والمسلمين، من خلال تقديمه الإسلام كدين قتل وسفك دماء

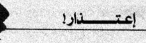
الغرب يقدّم الإسلام كدين قتل ومصادرة حريات وشذوذ جنسي



ومصادرة حريات وفسق وشذوذ جنسي واستلاب عقلي للإنسان. إن الأصوليين، ينسون أو يحبون أن يتناسوا أن الطريقة التي خاطب بها سعد بن أبي وقاص، رستم العجم آنذاك، لدعوته إلى الدخول طوعاً في الإسلام أو قسراً، وبالتالي، إعلان الحرب عليه[٥] ـ لم تعد صالحة إطلاقاً لمخاطبة (رستم) الجديد المتمثل في الغرب وأوروبا، لا شكلاً ولا مضموناً، في عصر علمي تكنولوجي كهذا الذي نحياه اليوم. إن مفهوم القوة والإرهاب الذي تعمل بهديه الحركات الأصولية الإسلامية، يختلف تماماً عن مفهومه هنا في الغرب. فالأول يتعامل مع العالم بالأحاسيس والمشاعر المندفعة، من أجل امتلاكه ومصادرته وتقييد حريته؛ والثاني يتعامل مع العالم بالعقل والمنطق والرياضيات والكمبيوتر، ليس من أجل مصادرته، بل من أجل تطويعه في خدمة حاضر الإنسان ومستقبله. ولا أعتقد هنا بأن البعض من أصحاب التيار الإسلاموي الأصولي، لا يعرف هذا الأمر؛ أي لا يعرف الفرق بين مفهومي القوة اللذين ذكرت. غير أنه، أي هذا البعض يحب، رغماً عن ذلك، التعامي عن هذه الحقيقة، ليتابع مشوار الأكستاسة Ekstase (الحماسة) الدينية مع الآخرين، قافزاً فوق التاريخ والزمن والواقع.

بالطبع من حق الجماعات الأصولية، أن تعلن الجهاد المقدس على من تشاء، ومن حق أعضائها الاستشهاد في سبيل قضاياهم المطلقة؛ ولكن لا أعتقد أن من حقها، أن تجلب البلاء والمشاكل على رأس هذا الإنسان المسلم، خاصة إذا كان يعيش في المهجر والاغتراب. فهذا الإنسان الذي هجر بلاده ـ بعد أن طردته أو خذلته أو لم تتسع له ـ إلى الغرب بحثاً عن لقمة العيش، لا يحق لتلك الجماعات أن تضطره إلى حال اليأس والطريق المسدود؛ حيث يصبح لا هو بقادر على البقاء هنا ولا هو بقادر أو راغب في العودة إلى بلاده، التي لن يجد فيها أي ملجأ أو عمل، يسد به رمق عيشه المضطرب المشتت. فالحكومات الأوروبية، تسارع كل يوم إلى طرد مئات من العرب والمسلمين، خاصة في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، إلى بلادهم، عندما تسمع بتهديدات الجماعات الأصولية الإسلاموية لجالياتها أو الاعتداء على سياحها ومواطنيها في البلاد العربية والإسلامية (كما حصل أخيراً من قتل للفرنسيين الخمسة في الجزائر، يوليو ١٩٩٤ ـ والاعتداء على باصات سياحية في مصر). هذا بغض النظر عن حال الحصار والتضييق التي تفرضها تلك الحكومات على المهجّرين واللاجئين السياسيين، الذين يملكون الجنسيات الأوروبية، والذين لا يمكنها بسبب هذا، طردهم أو إبعادهم عن أراضيها. وإن أسطع مثل على ذلك، هو حال القلق والخوف التي يعيشها الأتراك والجاليات الآسيوية المسلمة هنا في ألمانيا؛ حيث لا يمر يوم دون اعتداء على ممتلكاتهم وبيوتهم ومحلاتهم وجوامعهم ومنتدياتهم الثقافية من قبل مجموعات النازيين الجدد الذين ينتمون إلى أحزاب راديكالية من مثل: الحزب القومي الديموقراطي الألماني (NPD) وحزب الجمهوريين Die Republikaner - REP) وحزب وحدة الشعب الألماني Deutsche Volksunion - D V U)، حيث من الجدير ذكره هنا في هذا الخصوص، إحراق البيت التركي في مدينة Solingen العام ١٩٩٣، والذي راح ضحيته خمسة أطفال صغار وأمهم، وأيضاً إحراق واعتداء على بيوت ومحلات تركية وأماكن للاجئين السياسيين الشرقيين خاصة من لبنان، الباكستان، الهند، الجزائر، المغرب، في كل من برلين وهامبورغ وفرانكفورت وشتوتغارت ولايبتزيغ ودريسدن وغيرها، اعتباراً من العام ١٩٩٠ وحتى هذا اليوم. هذا في ألمانيا، أما في فرنسا، فاعتداءات الجماعات اليمينية المتطرفة هناك، من مثل: (Die Neue Rechte) و (Front National) على المهجّرين واللاجئين المغاربة والجزائريين، تكاد لا تنتهي ولا تحصى[٦].

بالطبع لا يمكن القول هنا، وبشكل ميكانيكي، أن انتشار ظاهرة الجماعات النازية الجديدة في أوروبا، عائد إلى سوء استخدام الجماعات الأصولية الإسلاموية لمفهوم القوة على الصعيدين الإعلامي والسياسي، أو بالأحرى نابع من ردة فعل دينية مسيحية تجاهها، كما كانت مع ردة الفعل الأوروبية العنيفة ضد «الغيتو» المالي اليهودي، في ما يسمى بـ



إعتذار!

■ إعتادت شركة «رياض الريّس للكتب والنشر» في لندن وبيروت منذ تأسيسها، توزيع منشوراتها على مسؤولي الصفحات الثقافية في الصحافة العربية، ووسائل الإعلام الأخرى من إذاعات وتليفزيونات وكذلك على عدد وفير من الكتّاب والمحررين، بهدف التعريف بها ونقدها ومراجعتها، كجزء من سياسة الشركة في إطلاعهم على آخر إصداراتها.

وابتداءً من أول العام ١٩٩٥، ستتوقف الشركة عن هذا التقليد، معتذرة من الزملاء الذين اعتادوا أن يتلقوا إصداراتها. إلاّ أنها تتمنى على كل مَنْ يرغب في الكتابة عن أي من كتبها، الاتصال بمكاتبها وتحديد الكتاب، الذي يريد تناوله بالنقد أو التحليل أو المراجعة. وسيسعدها التجاوب مع طلبه. والشركة تأمل بتعزيز التواصل بينها وبين النقاد الجادين في متابعة حركة النشر العربية، بغية تعزيز حركة النقد الأدبي في الوسط الثقافي العربي. □

تهديدات الأصوليين تهجّر العرب والمسلمين من ألمانيا وفرنسا وإيطاليا

«Antisemitismus» العداء للسامية، قبل الحرب العالمية الثانية؛ بل لا بد أن تكون هناك دوافع ومسببات أخرى، تكمن خلف ظهور هذه الحركات الفاشية الجديدة، والتي من أهمها على سبيل المثال لا الحصر:

١) الخوف من تعاظم الثقل الديموغرافي، الثقافي للمسلمين في أوروبا، الذي سيهدد؛ الأمن الداخلي للدول الأوروبية، وبالتالي سيعرقل تقدمها وازدهارها الاقتصادي.

٢) إشتداد الأزمة الاقتصادية العالمية الحالية، وخاصة في أوروبا، حيث أدت هذه الأزمة إلى الآن إلى تسريح مئات الآلاف من العمال الأوروبيين من أعمالهم؛ حتى وصل عدد العاطلين عن العمل في بلد صناعي متطور كـ ألمانيا في إحصائية العام الحالي ١٩٩٤، إلى ما يقارب الـ ٤ مليون عاطل عن العمل.

٣) الخوف من أن تشكّل الدول الإسلامية، خاصة بعد تفكّك دول الاتحاد السوفياتي، قوة نووية جديدة في العالم، تهدد أمن واستقرار أوروبا الجغرافي والسياسي والاقتصادي والثقافي والديني.

٤) الخوف المستمر من توسّع دائرة الثورة الإيرانية في منطقة الخليج، حيث منابع النفط، وبالتالي التهديد المباشر للمصالح الحيوية ـ الاستراتيجية، لكل من أوروبا وأميركا في هذه المنطقة الهامة.

هذا إلى جانب دوافع ومسببات داخلية عديدة أخرى من أهمها: تفكّك رابطة العلاقات السيسيولوجية والأسرية في أوروبا وأميركا، وازدياد حالة الفقر والظلم الاجتماعي داخل الطبقات الوسطى، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وانهيار القيم الأخلاقية وسقوط الأيديولوجيات السياسية والفكرية، من شيوعية ووضعية ووجودية واجتماعية اشتراكية، ووصول العقلانية العلمية إلى حد انقطاع مبالغ فيه جداً مع الروح والحياة الإنسانية، وازدياد حالُ الفوضى الحاصلة على كافة الأصعدة، نتيجة للممارسات الخاطئة للديموقراطية السياسية، حيث نتج من ذلك انتشار تجارة الأسلحة والمخدرات والنساء والأطفال والأعضاء الفيزيولوجية؛ واشتداد وطأة الاغتراب السيكولوجي عن الذات والحياة، والانتشار الواسع لعمليات السطو والسرقة والقتل والإجرام والاغتصاب الجنسي للأطفال والنساء والاختطاف والأيدز وغيرها.

شهوة السلطة

أعود ثانية للحديث عن حالة المهجَّرين واللاجئين العرب والمسلمين في أوروبا، فأقول إن الحركات الأصولية الإسلامية لا تخدمهم في شيء، عندما تؤجج غضب وسخط الحكومات والشعوب الأوروبية ضدهم، من خلال أعمالها المتطرفة، وسوء استخدامها لمفهوم القوة السياسي والإعلامي، وتهديداتها المستمرة للمصالح والمؤسسات الأوروبية في الشرق والغرب على السواء، بل على العكس من ذلك، تلحق بهم أشد الأذى والبلاء. وقد يعتقد البعض هنا، أنه يحلو لهذه الحركات الأصولية، أن تظهر للعالم بمظهر الخصم اللدود لحكوماتها الوطنية، داخل البلاد العربية والإسلامية، وهي لذلك تحاول أن تؤلّب المهجَّرين العرب والمسلمين في أوروبا على تلك الحكومات، وتفعل الأمر نفسه مع المواطنين البسطاء داخل بلادها، كما يحصل اليوم في تركيا ومصر والجزائر، مدّعية بأنها إنما تنشد من خلال ذلك كله، إقامة سلطة الشريعة الإسلامية في الدولة التي ستعيد العدل إلى نصابه وستعيد الحقوق المغتصبة إلى أصحابها الأصليين، وبالتالي لتنتهي عذابات المسلمين في الداخل، وتتوقف هجراتهم الجماعية إلى بلاد الكفر والأيدز، ويعود الإسلام، كما كان، صحيحاً قوياً معافى!

غير أن هذا الاعتقاد يتداعى مباشرة، عندما نعلم حجم الدعم المادي والمعنوي الأوروبي والأميركي لتلك الحركات، كالدعم الأميركي للمجاهدين الأفغان، والفرنسي لثورة الخميني في إيران، والإنكليزي للإخوان المسلمين في مصر؛ هذا الدعم الذي يقوى أو يضعف حسب المصالح الغربية الاستراتيجية ـ الحيوية في منطقة الشرق الأوسط وآسيا وأفريقيا، وحسب مقدار كمية وكيفية التسهيلات التي ستقدمها هذه الجهة أو تلك للغرب في المنطقة.

إذ إنَّ هذا الغرب لا يهمّه في الختام، سوى تحقيق مصالحه الاقتصادية، في بلدان العالم الثالث، أي أنه لن يعير اهتمامه، لما إذا كانت حكومات هذه البلدان إسلامية، أو اشتراكية، بقدر ما يهمّه في الدرجة الأولى، من سيحقق له تلك المصالح بأسرع وأسهل الطرق. أضف إلى هذا كله، أن الحركات الإسلاموية، شأنها شأن كل الحركات الدينية المتطرفة في العالم، لن يهمها في الحقيقة، سوى استلام السلطة السياسية؛ ومن ثم سرعان ما ترمي بكل شعاراتها الإكستاسية، التي تنادي بها اليوم، من تطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة العدل والديموقراطية (الشورى) واحترام الحريات الدينية والسياسية والإعلامية، في سلّة المهملات، كما هي الحال اليوم في إيران والباكستان وأفغانستان وبنغلادش.

إنَّ الحقيقة الظاهرة والجلية هنا هي أنَّ الإله التوراتي أو الإنجيلي أو القرآني لم يحكم تاريخ البشرية ولا في يوم من الأيام؛ بل كانت هناك دائماً الحكومات الكوليكتيفية



Kollektiv والتوتاليتارية Totalitäre، التي حكمت ولا تزال تحكم باسم ذلك الإله الميتافيزيقي الجبار. فالواقع «أنَّ الدين يهيمن بالفعل ولكنه لا يحكم في أي مكان. وعلى الرغم من ذلك، فإن الخطاب الاجتماعي يقول بأن الله أو الدين الموحى هو الذي يحكم أو ينبغي أن يحكم»[٧].

كما أنَّ ادّعاء هؤلاء الأصوليين، بأنهم إنما ينوون فحسب العودة إلى المنابع الأولى للإسلام وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية، كما كانت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، هي دعوة باطلة أيضاً. كون أن هذه الشريعة لم تطبق حرفياً وبشكل كامل منذ ظهور الإسلام وحتى هذا اليوم[٨].

إنَّ الخطاب التيولوجي الإسلاموي، الذي أسسه وأرسى بناءه، أبو موسى الأشعري، والذي فلسفه وهذّبه الغزالي، من خلال أعماله الكثيرة، التي دشّنها بعمله الديماغوجي العنيف (تهافت الفلاسفة)، والذي قاده أخيراً إلى حيز التطبيق العملي حسن البنّا و «إخوانه المسلمين»، في مصر والأردن وفلسطين، لم ينجح في تقديم أي حل عملي لأي مشكلة من مشاكل وطننا العربي، في أي زمن، بل على العكس كان سبباً ولا يزال في تفكيك وتصدّع وتداعي آمال الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية للبلدان العربية؛ كون هذا الخطاب ينطلق دائماً من فكرة «الفرقة الناجية»، التي يعتقد أنه منها، بينما «الآخرون لهم الجحيم»! على حد تعبير سارتر.

كما أن انتصار الأشعرية في السابق على المعتزلة، خاصة بعدما أصدر الخليفة القادر في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) قراراً خليفياً «يمنع كل شخص من الإشارة إلى الموقف التيولوجي للمعتزلة بخصوص خلق القرآن. ومن يفعل ذلك أبيح دمه»[٩]. لم يكن يعني في الحقيقة سوى انتصار للسياسة التوتاليتارية الإسلاموية من ذلك الحين إلى هذا الوقت. إذ إنَّ أكثر ما يخيف الحاكم العربي والإسلامي، هو محاولة قيام حركة انفتاح فكري ليبرالي، كالمعتزلة، داخل كيان المجتمع، الذي يحكمه بالحديد والنار، وتحت غطاء ومباركة رجال الفقه الديني (الإكليروس) له؛ الذين لا يفتأون يستخرجون الحجج والتفسيرات من القرآن والسنة، ليسوغوا له أعماله القمعية والتعسفية ضد رعيته، مهما كانت هذه التصرفات بعيدة عن روح وأخلاق الإسلام.

كلام العوام!

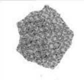
لقد حارب الغزالي (١٠٥٩ ـ ١١١١ م) الحركات العقلية كالمعتزلة، والباطنية كالإسماعيلية، والفلسفية وكابن سينا والفارابي، بشدة وعنف، حتى دعاه هذا الأمر إلى إصدار كتاب يدعو فيه إلى «إلجام العوام عن علم الكلام»؛ أي لجمهم عن الخوض في مسائل العلوم الطبيعية والفلسفية والمنطقية... إلخ. فقط من أجل أن تبقى أبصارهم معمية عن رؤية الحقائق الواقعية والسياسية والاجتماعية التي يعيشونها، تحت ظل الحكومات الاستبدادية التي تسترقهم وتضطهدهم.

منذ هذه الحرب المفتوحة التي شنّها الغزالي على رجال الفكر والعلم، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، والمفكرون العرب المسلمون الليبراليون يعانون، ولا يزالون، من ذلك الاضطهاد الديني، وحليفه السياسي، عبر خطابهما الأرثوذكسي ـ السكولاستيكي. لقد عانى الطبيب والقاضي والفيلسوف الكبير ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) من ذلك الاضطهاد في عصره، بعد أن وجّه نقده إلى الغزالي في كتابه «تهافت التهافت»، وبعد أن أوضح التطابق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»؛ فنال جزاءً لذلك، عداء الفقهاء المتزمتين ورجال الحل والعقد، في ذلك الزمن؛ ثم ها هم اليوم عشرات ومئات المفكرين العرب والمسلمين الليبراليين، يعانون المصير نفسه، ويعيشون حالة التهديد والقتل والاعتقال أينما وجدوا في هذا العالم.

فلقد دفع كل من حسين مروة ومهدي عامل العام ١٩٨٧، وأخيراً الشاعر الجزائري الطاهر جعوت العام ١٩٩٣ حياتهم ثمناً لذلك الاضطهاد، وها هم أولاً، محمد أركون وأدونيس وصادق جلال العظم وفاطمة المرنيسي ونصر حامد أبو زيد وعزيز ينسين وتسليمة نسرين وغيرهم، يعيشون تلك الحالة الظالمة القاهرة عينها. إن حقيقة الخطاب الديني السكولاستيكي (الجامد)، لا يودّ في النهاية سوى تغييب وعي الناس عن واقعهم الاجتماعي والسياسي، وربطهم بخيوط وهمية بالميتافيزيق ويوم القيامة وأفكار الثواب والعقاب، كي يتسنى له ولشركائه السياسيين، فحسب، إدارة اللعبة المسرحية السياسية على خشبة الواقع، كما تشاء مصالحهم الشخصية.

فالعلم والفلسفة ممنوعان مثلاً من الكلام، في بلدٍ كالسعودية؛ بينما تبذير أموال النفط الإسلامية في أوروبا وأميركا، على النساء والخمر والكرنفالات، مسموحٌ به، كون الله يغفر الذنوب لمن يشاء، ويُغني ويُفقر من يشاء، وهو «التواب الرحيم». إنني أعتقد، أنه من المفيد جداً، لأصحاب التيار الإسلامي الأرثوذكسي، أن يعيدوا دراستهم للتاريخ العربي والإسلامي، الذي يتمنون ويحلمون بإعادة أمجاده الغابرة، خاصة دراسة مرحلة قيام دولة المدينة التي أنشأها الرسول محمد العام٦٢٢ م، ببعض الواقعية والموضوعية؛ فإنهم حينئذٍ سيتوصلون حتماً إلى أن ذلك التاريخ وهذه

حرب الغزالي على رجال الفكر والعلم مستمرة منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر وإلى اليوم





المدينة، لم يأتيا أو يتشكلان من فراغ، بل سيدركون، فيما يخص تلك المدينة، بأنها كانت: «نموذجاً جديداً للدولة مستعاراً من دولة أثينا أولاً ثم من الدولة الأمبراطورية الرومانية بعد تشكّل الخلافة ثانياً»[١٠].

فهذه الاستعارة ليست عيباً على الإطلاق، كونها تتبع حركة تمازج الحضارات والثقافات الإنسانية في كل العصور التاريخية. ضمن هذا المنطق، فإنه يمكن القول أن محمداً كان رجلاً ليبرالي الفكر والسياسة، كونه استطاع خلق دولة جديدة، تتألف من مجموعة عناصر مشتركة من ثقافات الشرق الأوسط والجزيرة العربية وإيران؛ وهو بهذا يعدّ أباً للحداثة الفكرية في التاريخ العربي والإسلامي، كما أنه يعدّ أكثر انفتاحاً وعصرية من أصحاب هذه التيارات الأصولية الإسلاموية؛ التي لا تملّ ولا تكلّ من تكرار القول بالعودة إلى أصول دولته المجيدة تلك.

وأنا على يقين هنا، أن محمداً لو عاد ثانية إلى الحياة، وحاول الدعوة إلى إصلاح تلك المدينة وتجديدها وانفتاحها على الثقافات العالمية المعاصرة، كما فعل في السابق، لكان اتهمه الفقهاء والأصوليون الأرثوذكس، بالكفر والمروق والعمالة للغرب وأميركا! أو تمَّ اغتياله أخيراً. أضف إلى هذا كله، أن عملية شرح وتفسير كل الظواهر الكونية والعلمية والسيكولوجية والاقتصادية والاجتماعية، على هدى النص القرآني (العثماني الرسم)، كما يحلو للأصوليين أن يفعلوا دائماً، لن تُهدينا إلى أي حل يُذكر لمشاكلنا وقضايانا المصيرية؛ كون ذلك النص له مسبباته ودوافعه التاريخية ـ السيوسيولوجية التي نزل من أجلها؛ حيث إنه مع انتفاء وجود هذه الأسباب والدوافع، تنتفي أو تتوقف صحة وضرورة الأحكام والتشريعات، التي كانت آنذاك سارية؛ من مثل: قطع يد السارق وتحريم الربا وتوزيع غنائم الحرب، والزكاة والصدقات والزنى والحجاب وتعدد الزوجات... إلخ. بدون أن يمسّ هذا كله مصداقية اعتبار القرآن كتاباً موحى.

إلى جانب هذا أيضاً، فإننا نحتاج هنا حقاً، إلى بحوث أركيولوجية صادقة وشجاعة في النص القرآني، من أجل معرفة نصّه الأصلي الشفهي، من الرسمي المكتوب، الذي لا يعلم سوى الله كيف انتهى أمره على يد أبي بكر وحفصة وعثمان وزيد بن ثابت!



عبدٌ مطيع

أعود من جديد إلى المدخل الرئيسي لهذه المقالة، فأقول: إن الغرب لا ينظر إلى فكرة إقامة الدولة الإسلامية وتحقيقها، اليوم أو غداً، سوى أنها واحدة من تلك الأفكار الطوباوية التي شغلت، على سبيل المثال، كلاً من أفلاطون وماركس والفارابي. فهذه الأفكار التي تهدف إلى تحقيق دولة مجتمع القطيع «Kollektive Gesellschaft»، والتي يذوب فيها الفرد كلياً ويصبح تابعاً مأجوراً أو عبداً مطيعاً لها، لن تستطيع تلك الدولة أن تقف وتصمد في وجه رغبة الإنسان وطموحه في ممارسة حرياته الشخصية على كافة الصعد، أو تحقق له حلمه المنشود في السعادة والسلام. إضافة إلى كل هذا وذاك، فإن الغرب يمتنع إلى الآن، عن اعتبار رسالة محمد، آتية من الإله الواحد عينه، إله عيسى وموسى، ويمتنع عن اعتبارها آخر الرسالات أو تصحيحاً لها[١١]؛ كما أنه كان ولا يزال يحلو له أن يرى ذلك الشرق تابعاً مقلداً أبدياً له، منذ أسخيلوس ويوربيدوس وهوميروس ودانتي وحتى هاملتون جيب وألبيريشت نوث!

«وكأن أوروبا [في هذا الإطار]، بعد أن استقرت مرةً على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمص اللانهائي في شكل نهائي، أصبحت عاجزة عن الإقلاع عن هذه الممارسة؛ ويصبح الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً أو صينياً، أو أياً كان. شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن سوى مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع، أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها أي تغيير، وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تصديقاً عاماً لكون «الجزيرة العربية على حواشي العالم المسيحي ملجأ طبيعياً للهراطقة العصاة»؛ وأن محمداً كان مرتداً داهية؛ بينما سيكون مستشرق باحث ومختص ألمعي ذلق، في القرن العشرين، هو من يشير إلى أن الإسلام ليس في الحقيقة إلاّ هرطقة آرية من الدرجة الثانية»[١٢].

إن هذه النظرة الاستعلائية الغربية إلى الشرق والإسلام، لن تتمكن من الوقوف في وجهها، حركة التيارات الأصولية الإسلاموية، على أي صعيد من الصعد الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية. كون تلك النظرة مبنية ومصطنعة بشكل علمي مدروس، سياسياً وإعلامياً وثقافياً. وحسبي أن أذكر هنا، بأن هذا الغرب، يصدر سنوياً مئات الكتب والمطبوعات بالإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية، عن ذلك الإسلام الأصولي الأرثوذكسي الزاحف في اتجاهه، للانقضاض على حضارته ووجوده؛ كما أنه لا يكلّ ولا يملّ عن ذكر حوادث القتل والاعتداءات والاغتيالات ومصادرة الكتب والحريات في كل نشرات أخباره الإذاعية والتلفزيونية، التي تحصل في كل من مصر والجزائر والسودان وأفغانستان وتركيا وفلسطين

(١) Theodor, N. und Friedrich Schwally, Geschicht des Korans. Olms Verlag 1970.
حيث يذكر المؤلف هذه الآية عند الطبري في تفسيره، وأيضاً عند ابن سعد في طبقاته، وعند القرطبي والنيسابوري وابن حزم وهبه الله وغيرهم.

(٢) «Meditationen, Rene Descartes» خاصة «Dritte Meditation» حول وجود الله.
Meiner - Veralg 1972, S. 27 - 43.
والممتع في الكتاب، كما ذكرت، هو إضافة انتقادات رجال الدين والفلاسفة لديكارت، ومنهم على سبيل المثال، هوبز، كارتوز، أنطوني أرنولد وجاسندي، ثم ردّه عليهم واحداً واحداً، بشكل ديموقراطي منفتح؛ وهي تبلغ سبعة انتقادات تأخذ حجماً كبيراً من الكتاب، من الصفحة ٨١ إلى ٣٨٨.

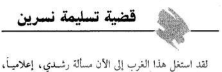
(٣) Peter Scholl - Lator «Das Schwert des Islams» Hyne Verlag, 1991 وأيضاً كتابه الآخر: «Allah ist mit den Aufstanden, Stuttgart, 1983». وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هذا الكاتب، عمل مراسلاً صحافياً للتلفزيون الألماني ـ القناة الأولى من الاتحاد السوفياتي السابق، وأعدّ العشرات من الحلقات التلفزيونية عن عودة الروح الإسلامية إلى دوله المستقلة الحديثة، مثل أوزبكستان، كازاخستان، أذربيجان وغيرها، التي تثير حالة الفزع والخوف والعداء، لدى المتفرج الألماني، تجاه كل ما يمت بصلة إلى الإسلام والعرب والمسلمين.

(٤) نقلاً عن إدوارد سعيد في كتابه الممتاز «الاستشراق» ترجمه إلى العربية كمال أبو ديب ـ مؤسسة الأبحاث العربية ط. ١٩٩١/٣، ص ٦٩ ـ ٧٠.

وغيرها؛ إلى أن: «أصبحت الأصولية الإسلامية، عبارة عن أتيكيت في إعلامه [أي الغرب]، يلصقها على كل إنسان يقول في أي مكان، الله أكبر»[٣].

إن العالم الغربي الذي يعاني اليوم من هذه التيارات الأصولية اليمينية، كما ذكرنا، سيبقى يغفر للحركات الدينية الأرثوذكسية، مسيحية كانت أم يهودية، أعمالها التخريبية وأفكارها الدوغمائية، أينما كانت، والشاهد على ذلك، ما يحدث اليوم في حرب الصرب مع البوسنة، وما قامت به جماعة «غوش أمونيم» في فلسطين، قبل معاهدة السلام؛ غير أنه لن يغفر أو يتسامح أبداً مع التيارات الإسلاموية، ولو كان ذلك على المستوى الإعلامي المؤقت حالياً.

السبب في ذلك يعود، لا كما يظن الإسلامويون من أنه يخشاهم، بل لأنه يخشى في الدرجة الأولى، عودة الروح والعقل إلى الشعوب الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً. هذا الكلام يتأكد من خلال ما يقوله رياض نجيب الريس من أنَّ: «التاريخ ـ كما يستعمله العرب ـ لا يبيح لهم أن يذكروا العالم بأمجادهم، كما لا يبيح ـ هذا التاريخ نفسه ـ لليهود أن يذكروا العالم دائماً بمآسيهم، فإذا بالعرب يستعملونه كأداة للتبجح، بينما يستعمله اليهود أداة للاستعطاف. فيخسر العرب باستعلائهم التاريخي عطف العالم، الذي يشعر بأنه مهدد من قبلهم في حالة استعادة هذا التاريخ، فيعاملهم بعداء وحذر، بينما يشعر في الوقت نفسه بالذنب تجاه المآسي اليهودية، يعاملهم بشفقة محاولاً التعويض من هذه المآسي بحكم مسؤوليته عنها»[٤]. إن هذا الغرب سيبقى يستغل كل فرصة اغتيال أو تهديد لمفكر أو كاتب أو فنان أو ديبلوماسي من قبل الجماعات الإسلاموية، لصالحه، بحيث يضرب عصفورين بحجر واحد، كما يقال، الأول: تأجيج الرأي العالمي ضد الإسلام والعرب، والثاني: تسويغ أعمال الطرد والترحيل للعرب والمسلمين من بلاده، بحجة تعاطيهم أو تعاطفهم مع تلك الجماعات. وهو بهذا، إنما يضخّم، إعلامياً، قوة هذه الجماعات، داخل وخارج بلادها، وهو ما يحلو لها أن تسمعه منه وتفتخر به؛ ويعتم في الوقت نفسه على حركة الفكر العربي الليبرالي، التي تحاول علمنة الإسلام، وإقامة الدولة المنفصلة عن الدين والميتافيزيقي؛ كونه يعلم ـ أي الغرب ـ بأن هذه الحركة لو نجحت، فإنها ستشكل حتماً القوة الحقيقية التي ستواجهه، أو على الأقل ستنافسه على المستوى الحضاري والثقافي والسياسي في العالمين الإسلامي والعربي.



قضية تسليمة نسرين

لقد استغل هذا الغرب إلى الآن مسألة رشدي، إعلامياً، لصالحه، وها هوذا اليوم يستغل مسألة الكاتبة البنغلاديشية، تسليمة نسرين، بالوتيرة نفسها. فهذه الكاتبة التي تتحدث في روايتها «العار» (Lajja) عن النزاعات الدينية الطائفية بين القبائل الهندوكية والإسلامية في كلٍ من الهند وبنغلاديش، وتترك بطلها (Dutta) ينخرط في أعمال العنف المسلح ضد المسلمين، بعد أن يختطف هؤلاء أخته؛ لم تقدم، كما أعتقد في عملها هذا، على أي تجاوز للقرآن والإسلام. فهي تكتب رواية عن الصراع الديني الطائفي في بلدها، لا أكثر ولا أقل. غير أن الإسلامويين في بنغلاديش، لم يرتاحوا إلى ذلك؛

(٥) انظر، أبو حيان التوحيدي «الإمتاع والمؤانسة» صحّحه وضبطه أحمد أمين الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بدون ذكر عام الإصدار، الجزء الثالث، الليلة الرابعة والثلاثون، ص ١٠٢، حيث تجد نص رسالة سعد ابن أبي وقاص.

(٦) Hans, Gerd Jaschke, Nationalismus und Ethnopluralismus, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, B3 - 4, 1992, S. 3ff.

(٧) انظر محمد أركون «العلمنة والدين»، «الإسلام، المسيحية، الغرب» دار الساقي ط ١٩٩٣/٢ ترجمة هاشم الصالح، ص ٣٠.

(٨) قارن د. محمد عابد الجابري، «وجهة نظر ـ نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ط ١٩٩١/١، ص ٧٨.

(٩) أنظر المصدر السابع. محمد أركون «العلمنة والدين»، ص ٦٢.

حيث يقارن أركون هنا فيما بين الحركة الفكرية النقدية للمعتزلة في الشرق الإسلامي وبين العقلية التي شهدتها أوروبا في القرن الثالث عشر.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٩، حيث يخلص أركون إلى نتيجة مؤداها: أن الفرق الذي حصل بين الدولة الإسلامية الجديدة آنذاك، وبين الأمبراطورية المسيحية فيما بعد في القرون الوسطى، التي حكمها رأس مزدوج مكوّن من البابا والأمبراطور هو: «أن هذا الرأس المزدوج قد اجتمع في الإسلام في رأس واحد هو رأس الخليفة أو الإمام».

(١١) Harald Motzki, «Die Welten des Islams» Herausgegeben von Gernot Rotter, Fischer Verlag, 1993.

فراحوا يتهمونها بإلغاء القرآن والشك فيه؛ وطالبوا بتطبيق عقوبة المروق من الدين والتجديف على الله، أي الموت، في حقها. والحقيقة أن نسرين، كما تؤكد بنفسها، لم تقل أي شيء عن إلغاء القرآن أو الشك فيه، بل ذهبت فحسب إلى نقد الشروح والتخريجات الفقهية البطريركية Patriachalisch، تلك التي تعطي للرجل الحقوق المطلقة في التسلط على المرأة وحقوقها الإرثية وحرياتها الفكرية والجنسية والسياسية والاجتماعية[١٥]. وهي بهذا لم تفعل أكثر مما فعلته الكاتبة المغربية الشجاعة، فاطمة المرنيسي في كتابها القيم: «الحريم السياسي ـ محمد والنساء»[١٦]. أقول إن الكاتبة البنغلاديشية لم تأتِ إثماً عظيماً، تعاقب عليه دينياً بالموت، حسب ما تقدم، ولكن أصوات التيارات الإسلاموية هناك، هي التي حاكت من أقوالها وكتاباتها حدثاً إعلامياً، أثار حفيظة وغريزة الغرب العدائية للإسلام، فحوّلها عن طريق جهاز إعلامه الجهنمي، في يوم وليلة إلى حدث سياسي وثقافي هام، حيث راحت عشرات الدول الأوروبية تعرض على الكاتبة حمايتها ودعمها السياسي والمعنوي؛ إلى أن استطاعت أخيراً السويد أن تحظى بشرف استقبالها وإعطائها حق اللجوء السياسي على أراضيها، وتمنحها وساماً أدبياً رفيعاً.

هذا الكلام لا يقلّل بالطبع من أهمية أعمال الكاتبة البنغلاديشية، ولكنه يريد أن يشير فحسب إلى الطريقة الساذجة والمغفلة التي تتعامل بها الحركات الأيديولوجية الإسلاموية، وجماهيرها المسحورة بها، مع المفكرين والكتاب والشعراء والفنانين الليبراليين في البلدان العربية والإسلامية. في هذا الإطار الإعلامي المسرحي للعبة السياسية، التي يديرها ويخرجها الغرب في الشرق العربي والإسلامي، والتي يلعب اليوم الدور البطولي الدونكيشوتي فيها أصحاب الخطاب التيولوجي السكولاستيكي (الدوغمائي)، سنبقى إلى ما شاء الله أمةً تابعة مقلّدة لذلك الغرب، وبلاداً تحتاج إلى حمايته العسكرية وعطفه الاقتصادي وكرمه المالي، وبالتالي مضطرين إلى تصفية واغتيال بعضنا البعض، إلى أن نصبح نحن والهنود الحمر على مستوى الصراع من أجل البقاء والوجود سواء بسواء.

إنني أعتقد بأننا نحتاج، فيما إذا أردنا فعلاً الاستمرار في هذا الوجود، إلى الاهتمام بالمسائل التالية:

١) إعادة دراسة تاريخنا العربي الإسلامي، دراسة تحليلية أركيولوجية نقدية، معيدين الأشياء إلى نصابها الصحيح، ومزيلين الأوهام عن الحقائق، ورافعين الغبار عن كتب العلماء والمفكرين الحقيقيين في ذلك التاريخ؛ من أجل أن نبدأ بتأسيس «الكتلة التاريخية» كما يسميها الجابري، والكتلة الاجتماعية والثقافية لحاضرنا ومستقبلنا.

٢) محاولة عزل الدين عن الدولة، وجعله مجرد ظلال لها، لا تنتفي عنها، ولكنها لا تستعلي عليها، ووضع القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد في أماكنها الصحيحة من التاريخ، وإزالة المطلق والميتافيزيق من لغتنا العربية، لنتمكن من التحدث بلغة هذا العصر.

٣) إعادة دراسة الأصول الأولية، التي كانت سائدة ما قبل الإسلام، في الجزيرة العربية وما يحيطها، دراسة أركيولوجية أمينة؛ خاصة المتعلقة بشؤون الإرث والزواج والطلاق، والحجاب، والزنا والجنس وحرية المرأة وغيرها. هذه المسائل التي ذكرت في القرآن تصريحاً أو تلميحاً، مثل مسألة الكلالة في سورة النساء ـ الآية ١٢[١٧].

٤) محاولة التوصل إلى خطاب التسامح الديني من خلال «العفو عند المقدرة» و«ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله فإن الإمام لأن يخطيء في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة» و«لا إكراه في الدين» و«قل إنما المؤمنون أخوة»... إلخ؛ بدلاً من هذا الخطاب الديني الإسلاموي المتشنج.

٥) إعطاء المرأة حرياتها السياسية والاجتماعية والجنسية والثقافية، التي لن يكون لنا بدونها أي مقدرة على تجاوز هذا الحاجز التاريخي الكبير الذي يقف أمامنا في التقدم نحو الأمام.

٦) إظهار النية الصادقة في الانفتاح على العالم، والعمل على تطبيق الديموقراطية السياسية في البلاد العربية، والبدء بترميم وبناء الهيكل الثقافي والإعلامي على أسس حرية الرأي والنقد والإبداع.

٧) محاولة إظهار وتقديم الإسلام للعالم، من خلال وسائل الإعلام والكتب والنشرات والمراكز الثقافية في أوروبا، خاصة أن المال الإسلامي النفطي والكوادر الفنية والأدبية متوافران، على أنه دين أخوة ومحبة وتسامح وانفتاح، وليس دين قوة وحرب وشهوانية واضطهاد وانغلاق.

فالغرب لن يغيّر، كما يبدو، وجهة نظره إلى الإسلام، والتي تتلخص من خلال الآيات التالية من القرآن: الآية ١٩١ من سورة البقرة: «واقتلوهم حيث ثقفتموهم...»، والآية ٣٤ من سورة النساء: «الرجال قوامون على النساء...»، والآية ٣ من السورة عينها: «... فانكحوا ما طاب لكم من النساء...»، إضافة إلى الآيات الكثيرة التي تتحدث عن العذاب المقيم والمرعب في قلب الجحيم، الذي ينتظر المذنبين والآثمين، وغيرهم من سيئي الحظ، الذين يُعدّون اليوم بالملايين. □



(١٢) أنظر المصدر الرابع، إدوارد سعيد «الاستشراق»، ص ٩٢. الأقواس والمزدوجات موضوعة في النص الأصلي.

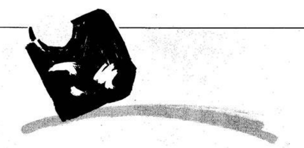
(١٣) أنظر المصدر الحادي عشر، Motzki، ص ٢١٢.

(١٤) أنظر رياض نجيب الريس، في مقالته الممتازة: «فصل الإسلام عن النفط» (مجلة «الناقد»، العدد الرابع والسبعون، ١٩٩٤، ص ١٣.

(١٥) Gabriele Venzky, «Ein Sieg der Mullahs», Die Zeit Nr, 34, vom 19.8.1994. S. 45.

(١٦) Fatema Mernissi, «Der politische Harem». Aus dem Französischen, von Veronika Kabis Alamba, Dagyeli - 1989.
خاصة (Umar und die Männer Medinas)، من الصفحة ١٨٨ وحتى ١٩٢.
وأيضاً (Der Islam und die Debatte über die Sexuellen Praktiken)، من الصفحة ١٩٣ وحتى ١٩٨.
حيث الممتع والشيق في هذا الخصوص أن المؤلفة تدرس بدقة وتفصيل هنا، مسألة تحليل وتحريم نكاح المرأة من الخلف، من خلال ما ذكره الطبري في تفسيره الآية ٢٢٣، من سورة البقرة: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم».

(١٧) أنظر في هذا الخصوص الدراسة القيمة للآية ٢٢٣، من سورة البقرة، لمحمد أركون في كتابه: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، ط. ١٩٩٣/٢، ص ٣٣ وما بعدها. حيث يرفض أركون هنا التفسير الكلاسيكي الفقهي للآية، ويحاول إيجاد تفسير سيوسيولوجي عقلي يتطابق مع المعنى الفيلولوجي لها.



أرواح مشتعلة

خليل صويلح
سورية

■ ما حدث فعلاً، هو أننا نسينا رائحة البداوة تحت الإبطين كالوشم.

هكذا أينما ذهبنا تهب رائحة هال ومواقد وسنابك خيل وبارود.

في المقاهي ننصب أعمدة بيوت الشعر فوق الموائد، نخلط «النسكافيه» بالحنين ونتنسم العتابا وحكايات الغزو القديمة:

كأننا لم نذق التمر وحليب النوق

كأننا لم نركض حفاة بين أشجار الطرفاء والحرمل والخرنوب وراء اليرابيع الهاربة والعقارب. كأننا سليلو موزارت وباخ، نشنّف آذاننا بأصوات البيانو والكمانات باسترخاء ونتحسر لمرأى الحسناوات يعبرن نوافذنا:

يا لهن من مهرات شاردات

كأننا لم نعاشر الأتان والنعاج في الفلاة.

كأننا لم «نطمس» في الخابور عراة

كأننا لم نشرب من الغدران المليئة بالديدان

كأننا لم نأكل الثريد في ليالي العشائر العاصفة بالخديعة والمكائد.

كأننا لم نسرق الدجاج كالثعالب

كأننا لم نُصبْ بالجدري والسل وفقر الدم والرمد وبقية الأمراض الشائعة

كأننا لم نصبغ أيدينا بالحنّاء ونشم سواعدنا بالرماح والسيوف

كأننا لم نتنشق رائحة الروث عشرين حولاً.

ومن المضحك حقاً أن نخاف الايدز ومعاشرة مادونا

لأننا يا صاحبي لسنا انكليز وعيوننا ليست زرقاء

هكذا تشتعل أشجار أرواحنا كالسلاسل

وواحدة وراء واحدة

نمضغ رغباتنا بضيم

ونقول على اتساع أذرعنا

كم كنا موتى وسعداء

في الفسحات الفاضحة

في ذلك الزمن البهي

في ذلك النعيم. □



نعيم علوية
كاتب من لبنان

الرقاب المحنيــة

المسافة التي باتت ضيقة بين الناس والبهائم

ما قولكم، لماذا (على ذكر النجوم) لا يتطلع الناس إلى السماء إلا قليلاً؟ لماذا، حين تقع عيونهم عليها، لا يرون منها سوى غيمة عابرة أو نجمة لمعت، وينسون؟ ينسون السماء. ألم يعد للناس ذاكرة سماوية؟

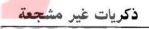
أكثرهم يبحثون عن حاجاتهم في أدنى الأمكنة. وأكثر الأكثر يبحثون عنها في المواطىء من الأمكنة القريبة. ويلي ذلك أنهم أنانيون، أسرويون، عشائريون، وطنيون، وإذا بقي شرف، أمميون.

يساعد على هذه الأخلاق نظام المدن الذي يجعل الحاجات قريبة وفي أسفل المحال. بسكان التحت يتناولون حاجاتهم من المستوى الذي هم فيه. وسكان الفوق ينحدرون انحداراً إلى حاجاتهم ويرجعون إلى أبراجهم المقيدة، وهم يكرهون القيود. وأكثر ما نكره من القيود قيود الأعالي.

الحاجات التي في محال البيع والمعارض كلها دون مستوى النظر، نظر الملتفت من المارة ونظر المقبل راكباً أو ماشياً: تحت نظرنا الملاذُ كلها، من مآكل وملابس وزينة ومراكب ونساء. وإنه لما يساعد على حني الرقاب والدنو من مستوى الحيوان. وأولاد القرن الحالي، أحفاد القرن الماضي، ولدوا في حروب دفعتهم إلى كل تحت. لأن التلال تخطفتها القوى العسكرية. نحن نحب التلال ونريد أن ننفض عنها آلة الحرب: نظر

طفلنا مرة، وهو ضميرنا، إلى رابية في الأفق الجنوبي. إلتقت عيناه المركز العسكري الذي لا يكف عن تمشيط الأرض بالرصاص من على ظهر الجبل. سألني: بابا، الجبل بيهزّ؟ تبسمت له وسألته: ليش؟ قال: عم اسألك. قلت: إذا هزت الدنيا، بابا. قال منفعلاً: أنا بدي هِزّو (أنا عازم على هزه). لا يريد أن يكون تحت نظرهم. تحت نظرك = بأمرك.

والنظرةُ إلى الأفق البعيد نظرةٌ منحنية: الشعاع الذي يصل العين بأقصى ما نراه من البحر يشكل مع قامة الناظر زاوية حادة لا تبلغ درجة الزاوية القائمة، لأن الناظر من إحدى نقاط الكرة يرى كل نقطة منها دون موضع قدميه. أهذا هو السبب الذي يجعل الناس على العموم، والأحياء ربما، يرون أنفسهم فوق الآخرين؟ أهو هو أيضاً الذي يجعل محبّي السلطة يبنون المقامات السامقة، التي تعطل لدى الناظرين إليها عن قرب إحساسهم بأنهم فوقها؟ وإذا ما زارها بعض العامة عاد موقناً أن المقامات فوق وهو تحت. يقول الجاحظ: إذا رأيت أحدهم مندفعاً من باب السلطان وهو يقول «يدُ الله فوق كل يد» فاعلم أنه ضُرب قبل أن يخرج.



ذكريات غير مشجعة

الذكريات الحديثة مع الأعالي لا تشجع الناس لا على طلب العُلى ولا على تذكر الأعالي. عدا كون الأعلى مما عداه أمراً يتجاوز المركوز في الطبيعة الإنسانية. ألا ترى إلى نفسك كيف تحتقرها إذا تذكرت أنك كنت أمس أعلى مما أنت في يومك؟ أليس الغد من اليوم كالولد من أبيه؟ فمن طبيعة النظر إلى الوراء، إلى الماضي، أن يتحد مع النظر إلى أسفل. لأني وأنا هنا من خط الزمن ـ ما لم يصبح خلفي هو أمامي ـ أرى كل ماض بشعاع منحنٍ إلى أسفل، إلى تحت مطلع الشمس. والشمس أراها طالعة، وأقول إنها طالعة لأني أرى الشعاع الذي يصل عيني بها عند الشروق يغيّر مواقعه مرتفعاً حتى يكوّن مع جسمي زاويةً أقصى انفراجها في رابعة النهار، عندما تتربع الشمس أعلى عروشها. والعمل بعد الظهر يضم مما بعد الظهر إلى ما قبل الظهر. ينضم في الشعور بالصعود قسم من بعد الظهر إلى ما قبله بحكم الشعور بقمة يوم العمل، حيث تبلغ الروح أحياناً أعلى الأنف.

من شروق الشمس إلى قبيل المغيب قوس فلكي صاعد هو المنتظر أن تصعد معه الأنظار كل يوم. هو الغد الذي تتطلع إليه النفوس، هو المستقبل الذي نميل إلى أن نكبر معه، ونعلي معه البنيان الذي نباشره حجراً فوق حجر، كما يعلو هو يوماً بعد يوم. به يرتبط نموُّ زرعنا ونمو أولادنا، وبه نكمل حياة اليوم. شمس الغد، صباح الغد، برغم الزمن الذي يتفتح عن نهار الحياة.

هذا المقطع الصاعد من دائرة الفلك هو الذي يطبعنا بطابع العلو. ففي كل حال تصبو إليه النفوس. ومع تصوره نشعر بارتفاع رؤوسنا حتى وهي على الوسادات. ومعه نلتقي ما نريد. وهو الذي يجعل الفصل بعد الفصل فصلاً فوق فصل، والسنة بعد السنة سنةً فوق سنة. هو الأساس في خلق صورة للزمن تميل إليها العيون تبعاً لخط صاعد. هو الذي جعل الشمس معبوداً أول الأمر وسدنتها يترجون عنها، وهو الذي يحولنا عن الشمس إلى خلود الصعود. الخلد هو الحياة بلا نهاية، هو الشباب بلا نهاية، هو الانتصاب بلا نهاية. إنه هي في تجدد مثل صعود الشمس. ولّد الصعود العيني صعوداً نراه حين نغمض العيون. ألأننا علقناه أخذت رؤوسنا ترتفع وترتفع معها صدورنا حتى استقمنا؟ أم كان تعلقنا به، إحدى الحيل التي لجأنا إليها لنزداد انتصاباً ولنظل على انتصابنا؟ ونباعد ما بيننا وبين الحيوان؟

إن انتصاب قوامنا لا يزال حدثاً. نعلّمه لأولادنا تعليماً كأنهم لولا تعليمنا إياه لهم يظلون على أربع. فالانتصاب كاللغة، لولا تعلمها نظل من الخرساء، كأننا أمس فارقنا البهائم. ونخاف كثيراً أن نفقد هذا الانتصاب. ونخاف كثيراً أن تتوحش ألسنتنا وأقلامنا. نخافها كما نخاف أن نَضِلَّ عن خط الشمس. نخاف أن تعود إلينا وحشيتنا، نرتعد. نحن على دين العلو، ومع الغد، خطِّ الشمس الصاعد. ننظر في سرنا إلى ذلك الخط ونرى مسار الحياة، فتتغذى عقولنا. ويلذ لنا أن نظل، من فوق، ننظر إلى أعلى، ونصل الأعلى بالأدنى. فوق فوق الإله الذي فاتنا، وتحت الحيوان الذي لا يستطيع أن يسمو معنا.

ونحن في هذا الموقع تصبح أجسادنا جيادنا، نخجل أن نكون فيها، ونتمنى لو نفارقها ونمتطيها. وهي تبذل كل طاقاتها لتبلغنا بعض ما نصبو إليه. وحين تجد منا إيغالاً في مضائق بعيدة وحرجة تشكو إلينا الشديد من آلامها:

«لو كان يدري [هذا الجسد] ما المحاورة اشتكى؟».

«وشكا إلي بعبرة وتحمحم».

هذا التسامي يجعلنا نستّر أجسادنا لأننا نخجل بتقصيرها، ونستّر أكثر أجساد النساء التي تفضح ولادتنا. وقد يبلغ الشقاق بين الجسد وصاحبه أن يتركه صاحبه ويمضي ملتحقاً بمُنْعَرج السماء. فكثيراً ما نجد أجساداً عند نقطة من هذا الطريق وذاك قد خلت من أصحابها. فارقها أصحابها، فاتوها ومضوا

لأنها أعاقت سيرهم بسرعة الفكر. هذه النجوم ليست سوى الرماد التبري لأولئك المسافرين. هم يدَّعون أنهم كائنات فكرية والمرأة تكذبهم وتقول أولادي. أين من هذا السفر أشخاص تبحث عيونهم في مواطىء أقدامهم عن شيء، يأكلونه أو يلبسونه أو يدرسونه؟! أليس أولئك المسافرون في الأعالي هم الذين نصبوا العلَم فوق، في مكان لا تراه السائمة؟ أليسوا هم الذين رفعوا الجباه حتى انتصبت قاماتنا وجلت عن وجوه الحيوان وجوهنا؟ فإذا ندت عن أحدنا هفوة قلنا: لَه يا حيوان! حيوان لأنه قصير النظر، حيوان لأنه بلا مرقاة توحِّد نظره بمرتقى الشمس. أليس رفع الأنصاب فوق المشارف تمريناً يساعد على رفع الجباه؟ أليست المعالم العالية مراقي للأبصار تصلها بمسار الشمس الصعدي؟ أليس التوجه إلى السماء واتخاذها قبلة إلى الله الذي لا تدركه الأبصار عقداً بين الجباه والأعالي القصوى؟ أنظر كيف توحِّد اللغة بين (الله) والعلو عندما تقول: «قال تعالى» كناية عن القول: «قال الله». يبدو أن الله طريقنا إلى الانتصاب. يبدو أنه ملاذ الإنسان من البهيمية التي ما فتىء يخشاها أكثر من الموت بغير نسبة.

سكان الأعالي

والإنسان السامي يسمو بنظره فوق مستوى الجماعة، ويختلس اختلاساً حاجات جسمه الحيوانية، ويكشف السبل للناس، يسايرهم ويهديهم ويشقى لأجلهم، فيرونه سامياً فوق بين الأمور الموعودة، ويرون أنفسهم دونه، فيحاولون أن يطووا سيرتهم في سيرته: إذا وقف قالوا: وقفنا، وإذا قعد قالوا: قعدنا. ويحسدونه. يحاولون أن يكتلوا أفرادهم ليصبحوا جسماً لمؤسسة العلو. مؤسسة العلو وقاية من أن يهوي أعضاؤها. تعمل يداً ولساناً للتمسك بقواعد العلو التي يرسمها الإمام، النبي، الإله. والحيوانات لا تقيم اعتباراً للديانة السماوية، لا شقاق بين أرواحها وأجسادها، ولا هي تختلس تلبية الحاجات الجسدية اختلاساً. لا السعي وراء البطن عندها عيب ولا السعي وراء الجنس عيب. بينما ينكر بعض الفلاسفة على أنفسهم وعلى غيرهم وجود أجسادهم. كما ولد الكثيرون بغير صلة امرىء بامرأة. وكثيراً ما يذكرنا هؤلاء بحيوانيتنا، فنعيش حالة خجل وتكذيب ورغبة ونقمة ودجل.

الإنسان مسكون بالخوف من أن يعود حيواناً



أصبح الأعلون ملوكاً، نسمع بصغو أخبارهم، نسمع بالحِكَم التي تصدر عنهم كالنور عن الشمس. أمس غاب الملك الشمس. الآلهة، الرسل، الملوك، القادة، الحكماء، قطعوا أشواطاً في النفوذ. كلما انكشفت لهم الأرض انكشفت لهم السماء أكثر. وانكشاف السماء يزيد في انكشاف الأرض. هؤلاء سبقوا. بالمليح بالردي سبقوا. وعامة الناس ظلوا، ما بين مقصور ومقصِّر يتدافعون نحو باب السر الذي في أعلى الهرم.

المقصرون يرون أن مَثَلَهُمْ مع حكامهم مثل الراعي ورعيته. سلموا بأنهم رعية، وسلموا أمرهم لراعيهم: إلى العمل إلى العمل، إلى الحرب إلى الحرب. وهيهات أن يوجد الأمير الذي «يطلب عند الناس ما عند نفسه»، كما يبتغي المتنبي! هيهات أن يمدهم ببصيصة الضوء إن لم يلتحقوا به. والرعية مضطرة إلى أن تضع عينها بعين الراعي. والراعي وجهته السماء. هكذا تكسب الرعية بعض النظر إلى السماء. فهي رعية تنظر إلى السماء، وبهذا تتميز عن الرعية التي تنظر إلى ما تقمه من قوت عن الأرض، وإلى خروج بعضها. إن الرعية الإنسانية ساعدتها الظروف الجماعية على الانتصاب الجسدي وأخذ الدين. فهي بين جاذبين قويين: إله يشد بها إلى فوق، وجسم يشد بها إلى تحت. يقول المواطن عندما يزري به دهره: صرنا تحت التحت. إنه لا يريد هذا التحت. والأخلاق تنهى عن الانحطاط، والتدهور، والسفالة، والدونية، والوطاوة، والنزالة (النذالة). وتنهى عن التقصير، ولا تريد تناسل الأقزام. وتعير بالحيوانية فوق أي تعيير، ومن القصاص التركيع والترحيف والانبطاح، والتقلص والربط كالدواب، والزرب بالسجن كالماشية أو الوحوش. والأخلاق تدعو في المقابل إلى العلو والسمو والتطور والتقدم والسبق، وتدعو إلى الاستقامة في الجسم والعمل والقول. والقيام: النهوض. والزمن الذي أعجب الناس سموه عصر النهضة. وقالوا من باب المقاربة: النائم ميت. وفضلوا الموت وقوفاً لا غير.

الرجل فوق المرأة!

كل الدلائل تدل على أن الإنسان مسكون بالخوف من أن يعود حيواناً، يمشي على أربع وأنفه في الأرض. روائح الزهر يتنشقها الإنسان فيعلو رأسه. أو قد رافقت أخلاق التطيب بدايات رفع الرأس؟ أو قد يكون ارتفاع الرأس مع سحب الدخان من السيجارة من أسباب رواج التدخين واستمراره برغم التحذير؟ أيكون قصر المرأة بالنسبة إلى الرجل وتناوله إياها من فوق من أسباب تعاليه عليها؟ أليس المنطاد والطائرة، ثم الصاروخ وريادة الفضاء من باب التحقيق لحلم الرفعة المكنون فينا من يوم فوجئنا بأننا نقف؟ هل قدر المقدرون كم

من التصفيق والتبجيل يلاقي الأطفال حين يقفون منتصبين؟ وكم من الدراية والتشجيع بذل الأهل لهذه الغاية: وحدُه وَحْدُهْ هَهْ! يا لفرحتنا يكاد يقف وحده.

إن الوسائل التي تساعدنا على الاستقامة ورفع الرأس والاستطالة الجسمية والعلو والانطلاق عاليا كثيرة، تكاد لا تحصى. ومنها دعوتنا لبعضنا إلى اتخاذ المثل من الأعلى. وقد رأوا التماثيل عالية، ورأى أفلاطون المثل الأصلية فوق: المثل العليا. وإنها لأبلغ دعوة إلى التخلق بصورة فضلى تسكن في السماء. فلكي نشابه مثالنا، وكي نخلد ولا نموت، علينا أن نتطلع دائماً عالياً. في تطلعنا إلى فوق نعرف كم يلزمنا من السمو، كم من الأجيال يلزم نسلنا حتى يزيل التقصير الذي لن يزول. تلك هي الحيلة التي لا يمكن للفرد أن يستنفدها ما دام يصدقها.

وإذا كذبها وقصر همه على بُعْدِه الأرضي وبُعد عمره استوى حيواناً. وعُومل كالحيوان. التماثيل كلها منتصبة. ومن الناس من يكون كالحيوان فيجعله النفوذ الذي له بين ذويه يُمدح زوراً وكذباً بأفضل الأخلاق. كأن اللسان يقول: إذا لم تكن سيرته مدعاة للرفعة، فقد يكون القول المزوَّر فيه مدعاة للرفعة.

والتمثال العالي يعيش أكثر من صاحبه الأدنى، لأنه دائم الأخذ برؤوسنا نحو السماء. ولأنه كذلك نحيطه بتقدير يحلم بمثله صاحبه. والتقدير نراه متدفقاً على المقامات العالية الطبيعية والمبنية: فلان قهر قمة أفيرست. إنه يريد أن يكون له حق الرفعة والهالة فوق ما لها. والعجائب السبع تتصف بالعلو كلها: جنائن بابل المعلقة، هرم خوفو، تمثال رودس، تمثال زيوس، منارة الإسكندرية، معبد ديانا في أفسوس، ضريح هاليكارناسوس.

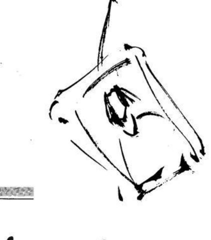
متى وكيف أُخذنا بالعلو؟ من يدري! وهل سيكون لانجرارنا صوب الأعالي نهاية؟ أم أن العلو طبع سرمدي ؟ وما موقف التحت من هذه الإهانة التي تنصَبُّ عليه في كل حين؟

رفض العقلاء هذا الحظَّ من قدر التحت. والبعض خافوا! خافوا أن يجر التعلق بالسماء إهمالاً للأرض. خافوا أن تطيح خدمة المبادىء حياة الخدم. خافوا أن تقضي العبادة على العباد. فأسرعوا إلى البرهان على قيم الأرض. قالوا: الإنسان من تراب. وحين جاء من يقول الإنسان من الحيوان طار عقلهم!! لكن الطب ارتقى على جثث الحيوانات، ورأى في الجسم الحيواني نموذجاً للجسم الإنساني: التجارب قبل أن تجرى على الناس تجرى على الفئران. وأسرع الباحثون عن حاجات الحياة إلى مواد الأرض وبواطن الأرض، وغاصوا في البحار. واستكشفوا تركيب الذرة والخلية.

وقال فريق من أهل الأرض لأهل الفوق: إن ما تسمونه فوق هو بطن نغوص فيه من جهة رؤوسنا كما نغوص في اليم من جهة رؤوسنا. وهو عند أهل الجهة المقابلة من الأرض تحت يقع من جهة نعالهم. لا فضل لفوق على تحت ولا فضل لتحت على فوق. والساسة أحياناً يقطعون الأرزاق لنرتصّ بالأرض.

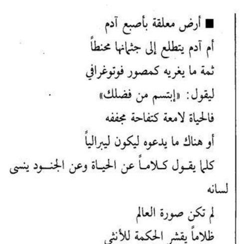
لم تُلغِ معرفتنا بدوران الأرض حول الشمس القول: طلعت الشمس، غابت الشمس. ومعرفتنا بأن السماء التي من جهة رؤوسنا في النهار تكون من جهة أرجلنا في الليل لا تلغي تطلعنا إلى أجنحة تسمو بنا فوق الحضيض الذي نربض عليه. أيطاردنا أصلنا؟ أيطاردنا الخوف من أن نعود حيوانات؟ وهل قصة الإنسان كلُّها أن يميز جنسه من الجنس الآخر، ويُبِتَّ حلقات الوصل بالأصل، وإن كلفته أن يمحو الأعلون الأدنين من الوجود؟ يبدو الإنسان جاداً في البحث عن منبت آخر للحياة غير الأرض. أهرباً من الحيوان الذي يقابله في المرآة يسرع كالأعمى ليلتحق بروحه التي يدَّعي أنها من السماء وإلى السماء تعود؟ لتتذكرْ أن الوحام يملي على الحبالى أن يتأملن الذي يكشف الدجى بجماله، بقدر ما يملي عليهن صرف النظر عن السعادين والشياطين. ذلك أن العين تجني مما تقع عليه علوّاً ودنوّاً، وتصب جناها في أحواض الخلايا التناسلية. فوجب أن تكون ذُكاءُ قبلتنا، لأن ذكاءنا منها وله الفضل في حسن قوامنا وارتقائنا فوق السوام. □





قبعاتُ الأراملِ ترفرف عالياً

كاظم النصّار
شاعر من العراق



■ أرض معلقة بأصبع آدم
أم آدم يتطلع إلى جثمانها محنطاً
ثمة ما يغريه كمصور فوتوغرافي
ليقول: «إبتسم من فضلك»
فالحياة لامعة كتفاحة مجففه
أو هناك ما يدعوه ليكون ليبرالياً
كلما يقول كلاماً عن الحياة وعن الجنود ينسى لسانه
لم تكن صورة العالم
ظلاماً يقشر الحكمة للأنثى
ويلوذ بين أقراطها كحرب وسلام رشيقين
لم يكن رثاء أليفاً لآدم عبر صورته

أو ربما خطأ الحكمة عبر صورتي
تفاحة تبكي أو غسيل على النافذه
ماذا سأفعل كي أضع الوجدان بين قوسين
بين التفاحة والغسيل
هل بياض الأنثى أم موسيقى ترملها
ذلك الذي طوّح بالشتاء
شتاء مزمن بقذائفه يسمونه الوجدان
كما لو كانت سلال العنب مسقط دمه
أو ربما أسمي العلاقة قوة للوصول إلى صورة الميت





ولا أخدش الطبيعة بالكلام عن رماد الأيام
فكيف سأؤرخ ورأسي في السماء
وأنتِ لاهية برداء المطر
عالياً
عالياً
ترفرف قبعات الأرامل
كلّما أحلّق أنسى لساني فألعق الوسادة
لهذا سأؤرخ منذ رخاوة نهديك على الشرشف
(المذابح الدامية رخوة أيضاً)
حقاً أتقدم وأمجّد تنهدات الأرملة عن فالس الموت
عن شحوبه ومواربته وعن تقدمه في البراري

الزهور التي حفرنا تحت ظلالها متراً مربعاً يكفي
لكآبات فاتنة وشهيه
يعرّش الظل على قوس نصر عينيك
قدم في القبر وأخرى تسحل الوردة
لا تغمضي عينيك يغطيها الضباب بشفتيه
الغائمتين
إنتظري... ريثما
أؤرخ للعلاقة للحياة إلى الحياة من نهايتها
(أنا أؤرخ وأنتِ تشربين الكاكاو)
فحين تقولين أحبكَ
فكأنما تقولين الحياة مقصلة التجانس
ما القدر؟
لو السماء مسالمة تماماً
يسأل الناجون عن غيابك
عن توعك القبر عن سخونته وعن سيره البطيء
على أطراف أصابعه
لأجلكِ
يتحدد السخام على جبين القبر

وتتقاتل بين النيابة والنيابة دمعتان
والشرفات سعيدة بقناديلها
تضعها السيدات الأرامل شواهد قبور
لا يعرف أسماءهن أحد
لذا هن يتكررن
بالغموض الذي يلف شالهن الأسود.
وبالعناوين المتطايرة على ورق التبغ
أولئك الذين ينتظرون خياناتهن عند حافة الطريق
سيرمون السعادات نكاية بالتأمل
بالنسيان
بالغوايات
يا أنتم يا من تلوّحون للشرفات
ستجدون أسماءكم في العناوين وستبكون
لأن الشال أسود
ولأن الخديعة قبر
لم تكن صورة العالم
كل هذا الشحوب
وهذا الايروس المتكرر
هل ثمة إغراء
لبلاهة (جاك فاشين)
لحروبه الخادعه
لغموض القمر وهو يسحب زورقه لعصر قادم
هل ثمة شيء ربما
طالما لم يعد فمُكِ قاهراً. □

محمد كشاش
كاتب من لبنان

الذكر الغالب

أوضاع اجتماعية تملي أحكام اللغة



قامت حياة العربي منذ جاهليته على القوة والغلبة. وقد أملت هذه الظاهرة طبيعة البيئة التي نشأ فيها. فالصحراء برمالها وكثبانها، بقيظها وحرّها، بقحلها وفقرها افترضت على الإنسان مثل هذا السلوك الاجتماعي. فهو يغالب الكثبان، ويصارع الحيوان، وينازل أخاه الإنسان ليحصل على القوت والمكان. إنها حقيقة قررتها الوقائع كما وصفها المستشرق كارل بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية»: «الصحراء التي تؤلف معظم البلاد، هي التي تقرر الأحوال الاجتماعية. ذلك أن مراعيها الشتيتة لا تكفي إلا لإقامة المواشي الصغيرة والجمل الذي تشبع حاجاته ورغباته في سهولة فائقة، والذي يجد فيه العربي قوام طعامه ولباسه. وإذا كانت العناية بهذا الحيوان لا تكمن إلا بالرحلة والضرب في المناطق النائية فقد صار كل تنظيم سياسي قائم على الاستقرار في السكن أمراً متعذراً على البدوي... وتجوب ـ القبيلة ـ البراري معاً في طلب المرعى، وكل من يجترىء على التقدم إلى منطقة غريبة إنما يعرض نفسه للقتل أو السلب».

وساهم في ذلك أيضاً تغلب البداوة على طباع العرب الأوائل، مما ولّد فيهم الشجاعة، وبعثهم على الإقدام والبسالة، بالإضافة إلى وجود الحافز عندهم لانتزاع ما في أيدي الآخرين. وهي حقيقة حفظتها المصادر. جاء في مقدمة ابن خلدون: «لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة... كان هذا الجيل الوحشي أشدَّ شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم... وكذا كلُّ حيّ من العرب يلي نعيماً وعيشاً خِصْباً دون الحي الآخر. فإن الحيّ المُتَبَدّي يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة والعدد...».

وقد وجهت الغلبة والقوة سلوك العرب الاجتماعي وجهات متباينة، فإذا بتصرفاتهم من جنى ثمارها وسلوكهم في حياتهم من حصيدتها. عُرف من عاداتهم الاجتماعية أن الحق بجانب القوي، لأن ـ في أعرافهم ـ مَنْ لان للناس استضاموه، ومن كفّ عن ظلم الناس ظلموه. يصدق ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

وَمَـنْ لَمْ يَـذُدْ عَـنْ حَـوْضِـهِ بِـسِـلاحِـهِ
يُـهَـدَّمْ وَمَـنْ لا يَـظْـلِمِ الـنَّـاسَ يُـظْلَمِ[1]

ولم يكن هذا القول فرداً في بابه، بل بات ظاهرة عامة يرددها غير شاعر. من شواهدها قول سعد بن ناشب المازني:

تُـفَـنِّـدُني فـيـمـا تـرى مِـنْ شَراسَتي
وشِـدَّةِ نَـفـسي أُمُّ سَـعْـدٍ ومـا تَـدري

فَـقُـلْـتُ لـهـا إنَّ الـكـريـمَ وإنْ حـلا
لَـيُـلْـفَـى عـلى حـالٍ أَمَرَّ مِـنَ الـصَّـبْـرِ

وفي الـلِّـيـنِ ضَـعْـفٌ والشراسـةِ هَـيْـبَـةٌ
وَمَـنْ لا يُـهَـبْ يُحْـمَـلْ عـلى مـركـبٍ وَعْـرِ[2]

وصاحب السلطة والقوة عندهم يفرض إرادته، ويسيطر على ما في أيدي الناس، لا يضبطه قانون جنائي، ولا حكم جزائي. يستولي على منابت الزرع، ويجلي عنها الضعيف ولسان حاله يقول:

إذا نَـزَلَ الـسَّـحَـابُ بـأرْضِ قَـوْمٍ
رَعَـيْـنَـاهُ وإنْ كـانُـوا غِـضَـابَـا[3]

وربما جرّتهم الفاقة والعوز مع اقتدارهم إلى منازلة أبناء عمومتهم... وقد يتهورون إلى درجة يغيرون فيها على إخوانهم. يصور حالهم قول القطامي:

وأحـيـانـاً عـلى بَـكْـرٍ أَخِـيـنَـا
إذا مـا لَم نَـجِـدْ إلَّا أَخَـانَـا[4]

وقد تملي القوة والبطش عليهم تبعات يؤدونها إلى أبناء قبيلتهم، من شاكلة نصرة أخيهم في الملمات والنائبات. وهو واجب قبلي، لا يسألُ المجيبُ أخاه أظالم هو أم مظلوم! ولعل في قول أحد شعرائهم صورةً تؤكد سلوكهم وترسم تصرفاتهم:

قَـومٌ إذا الشَّرُّ أَبْـدَى نَـاجِـذَيْـهِ لَـهـم
طَـارُوا إلـيـهِ زَرَافـاتٍ وَوُحْـدَانـا

لا يَـسْـأَلـونَ أَخَـاهُـمْ حِـينَ يَـنْـدُبُـهُـم
في الـنَّـائـبـاتِ عـلى مـا قـال بُـرْهَـانـا[5]

وحرص العربي على الغلبة والقوة كلَّ الحرص، حتى بلغ به درجة اعتنى بفرسه وقدّمها على زوجته وأولاده. من أمثلة ذلك تقديم رجل من تميم فرسه «سَكَاب» على عياله في الطعام، قال:

أَبَـيْـتَ الـلَّـعْـنَ، إنّ سَـكَـابِ عِـلْـقٌ
نَـفِـيـسٌ، لا تُـعَـارُ ولا تُـبَـاعُ!

مُـفَـدَّاةٌ مُـكَـرَّمَـةٌ عـلـيـنـا
يُجَاعُ لَهـا الـعِـيـالُ ولا تُجَاعُ[6]

هكذا قامت حياة العربي على الغلبة. قبيلة قوية تجتاح أخرى ضعيفة، وفرد قوي يستبد بآخر ضعيف وحيوان مفترس يقاوي وديعاً. ونال الذكر نصيبه من غلبة الأنثى؛ فكان الرجل ـ بوجه الإجمال ـ قواماً على المرأة بما ملكت يمينه. وهي حقائق عرفها العربي وخلدتها اللغة، التي كانت ولما تزل مظهراً من مظاهر الفكر ووعاء من أوعيته. ولا عجب في ذلك؛ لأن «اللغة دليل أخلاق الأمة ومرآة آدابها وسائر أحوالها...»[7].

منازل الغلبة

وإذا كانت اللغة قد سجلت ظواهر الحياة باعتبارها مرآة حياة الأمة، إلا أن أثرها انعكس عميقاً في صياغة أحكام اللغة، وتفسير قواعدها، وتعليل أحكامها. لقد برز التغليب في القواعد النحوية العربية كظاهرة في غير مسألة من مسائله، وحكم من أحكامه. والمسائل التالية دليل وعيان، وفيها الحجة والبرهان. فقد أسند قانون اللغة العربية العمل، من رفع

ونصب وجر وجزم، إلى عامل؛ فكانت عوامل الأسماء والأفعال والحروف[8]. ولكن هذه العوامل تتفاوت فيما بينها في العمل، بحسب معيار القوة. فالعامل القوي يزيل حكم العامل الضعيف. من أمثلة ذلك العوامل اللفظية كـ كان وأخواتها، وظنّ وأخواتها، وإنّ وأخواتها، وما الحجازية وحروف الجر . . . وعلى رأسها الفعل[9] أقوى من العوامل المعنوية، كـ الابتداء، وعامل الرفع في الفعل المضارع[10]. والدليل على ذلك أنها تزيل حكم العامل المعنوي. من أدلته قولهم: «زيدٌ قائمٌ». فقد ارتفع زيدٌ بعامل معنوي وهو الابتداء. وحين تلقى عليه العوامل اللفظية تزيل حكمه، تقول: «كان زيدٌ قائماً، و«إنّ زيداً قائمٌ»، و«ظننتُ زيداً قائماً».

وقد أوضح ابن هشام ظاهرة القوة والغلبة في العوامل حين راح يفسر عامل الفاعل، قال: «. . . إن عامله [الفاعل] لفظي، وهو الفعل أو شبهه، بخلاف المبتدأ فإن عامله معنوي، وهو الابتداء، والعامل اللفظي أقوى من العامل المعنوي، بدليل أنه يزيل حكم العامل المعنوي. ولما بيّنت أن عامل الفاعل أقوى كان الفاعل أقوى، والأقوى مقدم على الأضعف»[11]. وترتب على ظاهرة الغلبة في العمل تقنيات راعوها في الترتيب بين العامل والمعمول. فالعامل القوي يعمل متقدماً ومتأخراً، كقولهم: «عَمْراً ضرب زيدٌ»، حيث جاز تقديم معموله «عمْراً» على العامل (الفعل المتصرف) «ضرب»، وكذلك سائر الأفعال المتصرفة[12]. أما العامل الضعيف فلا يقوى على العمل فيما قبله، ولهذا لا يتقدم «المجرور والمنصوب والمجزوم على الجار والناصب والجازم[13]، ولا معمول المصدر وفعل التعجب، واسم الفعل[14].

وبناء على قانون العمل للعامل الأقوى، وجدت رُتَبٌ لا يمكن للمعمول أن يتخطاها، وهي حكرٌ للقوي. من أحكام ذلك قولهم: «تقديم المعمول يدل على جواز تقديم العامل[15]، فلا يصح أن يتقدم المعمول إلى موضع لا يتقدم إليه عامله. فلا يجوز «القتال زيداً حين يأتي»[16] حيث تقدم عامل الفعل «يأتي» عليه؛ لأن المضاف إليه لا يتقدم المضاف. ولهذا لما صح تقديم المفعول على الفاعل وعلى الفعل نفسه، كما في قولهم: «عَمْراً ضَرَبَ زيدٌ»، جاز تقديم أخبار النواسخ عليها، كقوله تعالى: «وكان حقاً علينا نصرُ المؤمنين»[17]. ويبرز قانون الغلبة والتفوق جلياً في تفسير ابن الأنباري جواز تقديم معمول خبر المبتدأ على المبتدأ، قال: «. . . لأن المعمول تبع للعامل، فلا يفوقه في التصرف، بل أجملُ أحواله أن يقع موقعه؛ إذ لو قلنا إنه حيث لا يقع العامل لقدّمنا التابع على المتبوع، ومثال ذلك أن يجلس الغلام حيث لا يجلس السيد، فتجعل مرتبته فوق مرتبة السيد، وذلك عدول عن الحكمة، وخروج عن قضية المعدَلة»[18]. ونتيجة لهذا ردّوا بعض القضايا، التي ظهرت بشكل استثناءات على القاعدة. من ذلك ما جاء في قاعدة النعت. جمهور النحويين يوجبون كون الموصوف إما أعرف من الصفة، نحو: «مررت بزَيْدٍ الفاضل»[19]، أو مساوياً لها، نحو: «مررتُ بالرجل الفاضل»[20]، ولا يجوز أن يكون دونها، نحو: «مررت بالرجل صاحبك» فصاحبك بدل عندهم، لا نعت؛ لأن المضاف إلى الضمير في رتبة الضمير أو رتبة العلم، وكلاهما أعرفُ من المعرف باللام[21].

تبدو قضية التغليب في مسألة العدد من خلال إتباع المؤنث للمذكر، واتخاذه الأصل والأساس في حسبان الحكم النحوي. من أمثلته أنه إذا اجتمع عدد من النسوة ورجل واحد أعطي الحكم للمذكر، تقول مثلاً هذا رابع أربعة إذا كان هو وثلاث نسوة؛ لأنه قد دخل معهن[22]. وتوضيح ذلك أنك تقول: «أربعة بالتذكير؛ إذا اجتمع مذكر ومؤنث جُعل الكلام على التذكير، لأنه الأصل»[23]. وقد أكّد سيبويه هذا المعيار في الحكم النحوي، قال: «. . . هذا حادي أَحَدَ عَشَرَ إذا كُنَّ عَشْر نسوة معهن رجل؛ لأن المذكر يغلب المؤنث. ومثل ذلك قولك: خامس خمسة إذا كن أربع نسوة فيهن رجل، كأنك قلت: هو تمام خمسة»[24].

وعلى هَدْيِ ما سبق منعوا إنزال المؤنث منزلة المذكر، وهو وإن وقع فإنهم يعتبرونه قبيحاً، لأنه تقوية للضعيف وارتقاؤه إلى مرتبة القوي. وشاهده ما ورد في قولهم: «ثلاثةُ نَسّابات». قال سيبويه: «وهو قبيح، وذلك أن النسّابة صفة فكأنه لفظ بمذكر ثم وصفه ولم يَجعل الصفة تقوى قوّة الاسم، فإنما تجيء كأنك لفظت بالمذكر ثم وصفته كأنك قلت: ثلاثةُ رجالٍ نسّاباتٍ»[25].

في التثينة قانون يسمى «المثنى على سبيل التغليب»، وفيه يغلبون الذكر على الأنثى. وقد ورد منه كثير في كلام العرب. من ذلك «القمران» كما في قول الفرزدق:

أَخَذْنا بآفاقِ السَّماءِ عَلَيْكُمُ
لَنَا قَمَراها والنُّجومُ الطَّوالِعُ[26]

يريد بالقمرين: الشمس والقمر.

ومثله أيضاً تثنيتهم «الليل والنهار» على «الملوان». من أمثلته قول ابن مقبل:

نَهارٌ وليلٌ دائم مَلواهما
على كُلِّ حالِ المرءِ يختلفان[27]

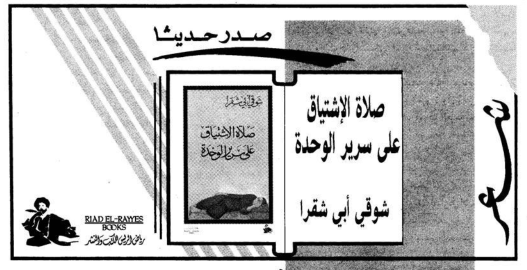
وقد يتجاوزون في حكمهم الأسماء غير العاقلة إلى العاقلة،

كتثنيتهم الأب والأم على «الأبوين». قال تعالى: «ولأبويه لكلِّ واحدٍ منهما السُّدسُ»[٢٨]. وقولهم «العمران» في أبي بكر وعمر، و«العجاجان» في رؤبة والعجاج... وغيرها[٢٩]. وقد روعيت في الجملة العربية قوة الأسمين المجتمعين، بحيث يُعطى الحكم فيها للأقوى، كأن يجتمع في الجملة معرفة ونكرة، فالغلبة للمعرفة؛ لقوتها. من أدلة ذلك قولهم: «هذا رجل وعبد الله منطلق». فالوجه نصب «منطلق» على الحال، وإتباع «رجل» لـ «عبد الله» في الإعراب، فيصبح الوجه: «هذا رجلٌ وعبد الله منطلقين». وسبب ذلك أنك لو قلت «منطلقاً» لم يجز، لأنك لا تقول على معنى الحال: هذا عبد الله منطلق، ويجوز أن تقول: هذا رجلٌ منطلقاً، فالحال يجوز لهما، والنعت لا يصلح من أجل عبد الله[٣٠]. وسوّغ سيبويه هذا السلوك النحوي، من خلال مثل ضربه، وهو قولهم: «هذان رجلان وعبدُ الله منطلقين»، قال: «وإنما نصبت المنطلقين لأنه لا سبيل إلى أن يكون صفة لعبد الله، ولا أن يكون صفة للاثنين، فلما كان ذلك مُحالاً جعلته حالاً صاروا فيها، كأنك قلت: هذا عبد الله منطلقاً»[٣١]. وقد حمل هذا الحكم على مبدأ اجتماعي قائم على غلبة الرجل للمرأة. يشهد على ذلك قول سيبويه معلقاً على المثل السابق: «وهذا شبيه بقولك: هذا رجلٌ مع امرأة قائمين»[٣٢].

غلبة شاملة

تعتبر غلبة المذكر المؤنث من أبرز الظواهر في هذا الميدان، بل هي المتكأُ الذي عليه استند النحاة في تفسير سلوك النحو وتعليل أحكامه. وقد طالت الغلبة مجالات شتى يجتمع فيها المذكر والمؤنث. ففي الخطاب الشامل للذُّكران والإناث، يغلب الذكر. من أمثلته قوله تعالى: «يَاأيُّها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقيَ من الربا إن كنتم مؤمنين»[٣٣]. وكذلك ما جاء في تكليف الذكور والإناث، كتبت الغلبة فيه للذكور، وفاز في الحكم النحوي، كما في قوله عز وجل: «وأقيموا الصلاة وآتُوا الزَّكَاةَ وارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ»[٣٤]. وقد يكون الاسم المذكر ظاهراً، والمؤنث ظاهراً، والخطاب يبقى للذكر. قال علا شأنه: «والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقطعوا أيْدِيَهُمَا جزاءً بما كَسَبا»[٣٥]. واتسعت هذه الظاهرة في تغليب الرجل عند خطاب الرجل والمرأة، وعمَّت حتى باتت من سنن العرب[٣٦].

بدا تغليب الذكر مطرداً في العديد من الأحكام النحوية، وذلك عندما يكتب له الحكم النحوي العارض. ولكن في هذا المجال تبدو ظاهرة التغليب من طريق آخر عكسي، وذلك حين يُسلب حقه من بعض أحكام النحو؛ نتيجة مشابهته الاسم المؤنث. وهذا الأمر يتجلى في مسألة الممنوع من الصرف. فبعض الأسماء المذكرة كـ «حمزة وطلحة» - مثلاً - يمنعان من الجر والتنوين[٣٧] - وهما خصيصتان من خواص الأسماء - أي لا ينصرفان، وعلة ذلك اجتماع التأنيث والتعريف[٣٨]. ومن الأحكام التي حجبت عن الاسم المذكر نتيجة هاتيك العلة المذكورة، عدم جمع أسماء العلم الذكور جمع مذكر سالماً[٣٩]. وقد أدى هذا الإجراء إلى امتداد الاسم المذكر إلى قاعدة جمع المؤنث لينال منها ويستولي على ثلاثة أخماس شروطها جاء في نص قاعدة جمع المؤنث السالم: ويجمع



بها ذو التاء مطلقاً سواء كان علماً لمؤنث كفاطمة أو مذكر كطلحة، وعلم المؤنث مطلقاً، وصفة مذكر لا يعقل ومصغره واسم جنس المؤنث بالألف»[40]. إلى جانب مسائل أخرى انضوت تحت ظاهرة التغليب، منها: إطلاقهم «مَنْ على ما لا يعقل، نحو قوله تعالى: «واللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دابَّة مِنْ ماءٍ فَمِنْهُم مَنْ يَمْشي على بَطْنِهِ ومِنْهُمْ مَنْ يَمْشي على رِجْلَيْنِ»[41]. ومنها أيضاً تغليب المخاطبينَ العقلاء على الغائبين والأنعام، نحو قوله عز وجل: «جَعَلَ لكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أزْواجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أزوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فيه»[42]. وسواها من المسائل. . .»[43].

تقاليد

هذه نماذج سُقْناها لتكون شاهداً ودليلاً على مراعاة أحكام النحو العربي لظاهرة التغليب. حقيقة ماثلة في التراث النحوي، وهي تعكس واقعاً اجتماعياً معيشاً، عرفه العربي في حياته على شكل أعراف وعادات وتقاليد. ولهذا لم يكن التغليب باباً من التخييل والحدس. يشد أزر ما نحكيه جملة أمور، أبرزها:

أ ـ إن اللغة في حقيقتها مظهر الفكر، ومرآة المجتمع، بل هي سجل خالد لأعرافه وتقاليده. ومن هنا قامت أحكام اللغة على ما كان سائداً في المجتمع من علاقات اجتماعية. ولا غرو في ذلك لأن «تحليل لغة قوم لا تعطينا مفتاحاً للدخول إلى ثقافتهم والتعرف بفكرهم فحسب، وإنما تتيح لنا التعرف على بنية العلاقات العملية التي يقوم عليها مجتمعهم، لأن الإنسان يدرك علاقته بالعالم ومنهاج عمله وهدفه فيه بناء على البنية اللغوية التي يستعملها»[44]. وإذا كان الأمر كذلك، فإنما النحو أصدق قيلا لهذه العلاقات؛ لأنه هو الذي يجعل للغة ميزة إنسانية بشرية.

ب ـ إن التغليب ظاهرة لغوية لم يفصح النحاة عنها كل الإفصاح، إلا أنهم ألمحوا إليها بطرف خفي. والناظر المتفحص في مؤلفات النحو يقع على آثارها إما بطريق التلميح أو التصريح. فمن التلميح ما عقدة المبرد في كتابه من أبواب، كباب «اشتراك المعرفة والنكرة»، و«باب تثنية الأسماء التي هي أعلام خاصة»[45]. . . ومن التصريح ما أشار إليه سيبويه في باب أسماه: «باب ما غلبت فيه المعرفة النكرة»[46]، وآخر أسماه «باب ما يكون فيه الشيء غالباً عليه اسم»[47]. . . ولما تزل هذه الظاهرة في ارتقاء ونمو حتى أصبحت من سنن العرب، يشهد لذلك ما قاله الثعالبي: «قال الله عز وجل يا أيها الذين آمنوا. . . فعمّ بهذا الخطاب الرجال والنساء وغلّب الرجال وتغليبهم من سُنن العرب»[48]. ومسلك النحاة القائم بين التصريح والتلميح جرّه اعتبار التغليب ظاهرة اجتماعية أكثر منها لغوية. ولا عجب بعد ذلك أن يجعل ابن هشام التغليب في تضاعيف باب أسماه «في ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية»[49].

ج ـ إن بعض مفردات اللغة العربية تحمل في مدلولاتها ما يدل على تغليب الذكر على الأنثى. من أدلة ذلك لفظة «قوم»، فهي وإن عمت الجماعة من الرجال والنساء معاً»[50]، إلا أنهم غلبوا فيها الرجال من دون النساء. وقد جاء الاستعمال اللغوي الفصيح ليسند ذلك. قال تعالى: «يأيُّها الذين آمنوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوم عَسَى أن يكونوا خيراً مِنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ»[51]. فقصد بالقوم الرجال بدليل أنه عاد وذكر النساء على حدة مستثنياً إياهن من «القوم». ومن شواهده أيضاً قول زهير بن أبي سلمى:

وَمَا أدْرِي، وَسَوْفَ إخَالُ أدْرِي
أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أمْ نِسَاءُ؟[52]

ولعل في تعليق الثعالبي على معنى «القوم» تأكيداً لما تقدم، قال: «. . . العرب تقول امرؤ وامرآن وقوم وامرأة وامرأتان ونسوة ولا يقال للنساء قوم. وإنما سمي الرجال دون النساء قوماً لأنهم يقومون في الأمور كما قال عزّ ذكره: «الرجال قوامون على النساء»[53]. لقد سايرت ظاهرة الغلبة في القواعد النحوية أصول الحياة، فإذا هي بنت حياة العربي. ولم تكن دخيلة على جسمه، ورقعة نابية في ثوبه. فالأسماء كان يعبر عنها بلفظ المذكر قبل معرفة تأنيثها وتذكيرها، كأن المذكر هو الأصل، فيجب أن تكتب له الغلبة. نقل عن ابن يعيش قوله: «والتأنيث فرع على التذكير لوجهين: أحدهما أن الأسماء قبل الاطلاع على تأنيثها وتذكيرها يعبر عنها بلفظ مذكر نحو: شيء وحيوان وإنسان. فإذا عُلِمَ تأنيثها ركب عليها العلامة. . .»[54].

وهذه ظاهرة ينبغي رفع الغطاء عنها، بعد نَبْش دفائنها الكامنة في بطون مصادر النحو العربي. وفي إخراجها منفعة لمُعلّم العربية وطالبه على السواء. فمعلم العربية يستنير بضوئها في تفسير كثير من أحكام النحو، التي تعود خيراً على طالبه في فهم الحكم النحوي فهماً صحيحاً عن طريق ربطه بالواقع الاجتماعي؛ فيكون بذلك قد ساير أصول التربية الصحيحة. إن المزيد من التنقيب في مجاهل النحو العربي، وزواياه المتروكة ـ بغية الوصول إلى حقائق جديدة، تُفسَّر في ضوئها ظواهر النحو المختلفة ـ نور يعشو فيه طالب العربية وهو يخوض في لجج نحوه. وفي النور وضوح وتيسير وبُعْد عن كل شائك وعسير. □

الهوامش

(١) ديوان زهير (دار صادر، بيروت، لا. تا)، ص٨٨.
(٢) الأعلم الشنتمري: شرح حماسة أبي تمام (تحقيق وتعليق د. علي المفضل حمودان، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٢م)، مج ١، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(٣) المفضل الضبي: المفضليات (تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط٦، ١٩٧٩م)، ص٣٥٩.
(٤) المبرد: الكامل (حققه وعلق عليه ووضع فهارسه د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م)، ج١، ص٨٦.
(٥) الأعلم الشنتمري: شرح حماسة أبي تمام، ج١، ص ٣٥٨.
(٦) ابن منظور: لسان العرب (دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٠م)، مج١، ص٤٧١، مادة [سكب].
(٧) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٣م) مج١، ج١، ص٣٠.
(٨) عبد القاهر الجرجاني: كتاب الجمل في النحو (شرح ودراسة وتحقيق يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، ص٥٩، ٧٢، ٨٩.
(٩) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو (راجعه وقدم له د. فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م)، ج١، ص٢٩٧.
(١٠) الشيخ الأزهري: شرح التصريح على التوضيح (دار الفكر، لا. ب، لا. تا)، ج١، ص١٥٤، ج٢، ص٢٢٩.
(١١) ابن هشام: شرح شذور الذهب (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، لا. ب، لا. تا)، ص١٥٨.
(١٢) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، لا. ب، لا. تا)، ج١، ص١٧٤.
(١٣) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج١، ص٣١٩.
(١٤) الأشموني: شرح الأشموني على الألفية (حققه محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م)، ج٢، ص٣٣٨، ٣٦٨، ٤٤٩.
(١٥) ابن يعيش: شرح المفصل (إدارة الطباعة المنيرية، مصر، لا. تا)، ج٧، ص١١٣.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) سورة الروم، الآية ٤٧. والشاهد فيها قوله [حقاً] حيث تقدم الخبر على الاسم الذي هو «نصرُ المؤمنين». وقد يتقدم الخبر على الفعل نفسه كما في قوله تعالى: «وأنفُسَهم كانوا يظلمون». سورة الأعراف، الآية ١٧٧.
(١٨) ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج١، ص٦٨.
(١٩) لأن العلم «زيد» أعرف من المعرف بـ «أل».
(٢٠) لأنها معرفان بـ «أل».
(٢١) ينظر ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص٤٣٣.
(٢٢) ينظر المبرد: المقتضب (تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لا. تا)، ج٢، ص١٨٢.
(٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) سيبويه: الكتاب (تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، ج٣، ص٥٦١.
(٢٥) المصدر نفسه، ص٥٦٣.
(٢٦) ديوان الفرزدق (دار صادر، بيروت، لا. تا)، مج١، ص٤١٩.
(٢٧) يراجع أبو علي الفارسي: المسائل العضديات (تحقيق د. علي جابر المنصوري، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، ص٤٨.
(٢٨) سورة النساء، الآية ١١.
(٢٩) يراجع ابن هشام: مغني اللبيب (حققه وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمد حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط٥، ١٩٧٩م)، ص٩٠٠ ـ ٩٠١.



(٣٠) المبرد: المقتضب، ج٤، ص٣١٤.
(٣١) سيبويه: الكتاب، ج٢، ص٨١.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٧٨.
(٣٤) المصدر نفسه، الآية ٤٣.
(٣٥) سورة المائدة، الآية ٣٨.
(٣٦) ينظر الثعالبي: فقه اللغة وأسرار العربية (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. تا)، ص٢٢٠.
(٣٧) يراجع ابن يعيش: شرح المفصل، ج١، ص٥٨.
(٣٨) وتبدو صورة الحكم جلية عندما نصت القاعدة على أن كل اسم معرفة فيه هاء التأنيث فهو غير مصروف... وكل اسم فيه ألف التأنيث ممدودة أو مقصورة فهو غير مصروف معرفة كان أو نكرة. ينظر ابن السراج: الأصول في النحو (تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م)، ج٢، ص٨٤.
(٣٩) السيوطي: همع الهوامع (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون وآخر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢م)، ج٢، ص١٥١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص٦٨.
(٤١) سورة النور، الآية ٤٥.
(٤٢) سورة الشورى، الآية ١١.
(٤٣) ينظر السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج١، ص١٦٩ ـ ١٧٠.
(٤٤) د. جمعة سيد يوسف: سيكولوجية اللغة والمرض العقلي (عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٤٥، جمادى الآخرة ١٤٠١هـ ـ يناير ـ كانون الثاني ١٩٩٠م)، ص٣٢.
(٤٥) يراجع المبرد: المقتضب، ج٤، ص٣١٤، ٣٢٣.
(٤٦) يراجع سيبويه: الكتاب، ج٢، ص٨١.
(٤٧) المصدر نفسه، ص١٠٠.
(٤٨) الثعالبي: فقه اللغة وأسرار العربية، ص٢٢٠.
(٤٩) ابن هشام: مغني اللبيب، الباب الثامن، ص٨٨٤.
(٥٠) «الفيروزأبادي: القاموس المحيط (دار الفكر، بيروت ١٩٧٨م)، ج٣، ص١٦٨ مادة [قوم].
(٥١) سورة الحجرات، الآية ١١.
(٥٢) ديوان زهير بن أبي سلمى، ص١٢.
(٥٣) الثعالبي: فقه اللغة وأسرار العربية، ص٢٢٠.
(٥٤) ابن يعيش: شرح المفصل، ج١، ص٥٩.

الراكب

نسرين مغربي

فلسطين





■ تحمل اللغة في طياتها أبعاداً أعمق وأخطر بكثير من مجرد دلالاتها اللفظية السافرة، فاللغة هي البنية الفوقية التي تحدد لنا علاقات وأنماط سلوك اجتماعية وغيرها في حضارة معينة وفي زمن معين. عبر قراءات لما بين السطور نستطيع أن نستشف حقائق ربما لم تخطر لنا ببال أو مررنا بها مر الكرام فبقيت قابعة تحت ستار مضبب من العادة والنهج وتقبل ما هو قائم بلا كيف. ومن المميزات الأجمل في لغتنا اعتيادها الأسلوب غير المباشر في شتى الدلالات، وقد حدد لنا النويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب» بعض مواضع استعمال الكنايات، باعتبارها من مشتقات الأسلوب غير المباشر، قائلاً: «الكنايات لها مواضع فأحسنها العدول عن الكلام القبيح إلى ما يدل على معناه في لفظ أبهى منه... ومن عادة العرب استعمال الكنايات في الأشياء التي يستحى من ذكرها قصداً للتعفف باللسان كما يتعفف بسائر الجوارح». ويضفي توظيف الكنايات في اللغة رونقاً تصويرياً يشيع الحلاوة والظرف في مفرداتها وهذا ينطبق على معظم الكنايات ومن ضمنها تلك التي اختصت بالمرأة مثل فلانة خرساء الأساور (سمينة) أو بعيدة مهوى القرط (طويلة العنق). ومن المشوق أن نحاول إماطة اللثام عن بعض هذه الكنايات وتعريتها من ثوبها الأدبي، لكن أدت بي معالجة بعض الكنايات المرتبطة بالمرأة إلى استخلاص حقائق غير مرضية حول مكانة المرأة أو النظر إليها بمنظار شوفيني بحت، وهذا غير مستبعد ذلك أن أدبنا، بكافة مجالاته، كان وقفاً على الرجال، أو بالأحرى كانت الأصوات النسائية فيه خافتة ـ لأسباب شتى ـ فطغت أصوات ذكورية، صاغت اللغة بكافة مستوياتها، الظاهرة والباطنة، وفقاً لمنظار أهوائها.

أولى هذه الكنايات تغنيها فرقة «الفحيص» الأردنية ضمن مجموعة من الأغاني الشعبية:

مرعية يا بنت مرعية؟ ـ مرعية والّلا بلا راعي؟

قالت وحياتك ماني مرعي ـ ولغيرك ما وسد دراعي

فالشاب المغرم يستفسر هل الفاتنة التي سلبت دينه ويقينه مرتبطة أم لا، فتجيبه بدورها أنها «عزبا وفاضي قلبها» وأنه وافق منها ما وافقت منه. وسرعان ما يتجلى لنا، دون إعمال فكر يذكر، أن هذه الأغنية تختص بمجتمع قروي أو بدوي، ذلك أن تأثير المحيط واضح على صيغة السؤال/ الكناية، وهذا ليس بمستهجن فأدبنا العربي يعج بأمثلة من هذا القبيل فقد قال أحد الشعراء واصفاً أواصر المحبة المتينة بينه وبين محبوبته: «أحبها وتحبني ويحب ناقتها بعيري». لكن الأمر الأنكى في لفظة مرعية هو طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة: راع ومرعية، فباطن اللفظ يحوي اتجاهين الأول يعبر عن نظرة دونية إلى المرأة ورؤيتها كائناً غير مستقل، لذا يجب أن ترعى بالمعنيين القريب والبعيد، وصيغة اسم المفعول تبرز عدم الاستقلالية هذه، في حين أن خطيبها أو زوجها «راعي» بصيغة اسم الفاعل، إضافة إلى المكانة المسؤولة المتفوقة. أما الثاني فهو إنزال المرأة منزلة البهائم كأنها نعجة أو شاة، فالدواب هي التي ترعى (بضم التاء) أما الظبي مثلاً فإنه يرعى (بفتح الياء) دون راع.

وهذه ليست الأغنية الوحيدة التي «تشنف» آذاننا ببواطنها فنجد مثلاً أن فيروز في الأغنية الشعبية القديمة «بردة برداني» تغني:

يا ربي ترزق ولفي ـ ومن الغنم قطعاني

ومن الأصايل عشرة ـ ومن النسا بس آني

فالمتيمة تدعو ربها أن يرزق محبوب القلب من الأغنام «قطعان» لا تعد ولا تحصى ومن الخيول الأصيلة «عشرة» لكنها تتوسل إليه أن يقطع رزقه من النساء فلا يظفر إلا بواحدة (هي طبعاً)، ومرة أخرى نجد أن المرأة قد وضعت في خانة واحدة مع الدواب ونراها تعتبر من ممتلكات الرجل كما نستشف من مصطلح «الرزق». وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الأبيات تشير إلى خشية المرأة من تعدد الزوجات فهي تتضرع إلى ربها أن يوسع في رزقه في المجالات المرغوب فيها بحسب القيم السائدة في هذا المجتمع من أغنام (رمز المال الوفير) والخيول الأصيلة (الفروسية والجاه) لكن فيما يتعلق بمجال المثنى والثلاث والرباع «فالله لا يوفقه إلا معها».

والمركوب

إن اقتران المرأة بالدواب ليس وقفاً على الأغنية الشعبية بل نجده ضارباً جذوره في أدبنا العربي، فقد قال عنترة في معلقته:

يا شاة ما قنص لمن حلت له ـ حرمت علي وليتها لم تحرم

فبعثت جاريتي وقلت لها اذهبي ـ فتجسسي لي أخبارها واعلمي

قالت رأيت من الأعادي غرة ـ والشاة ممكنة لمن هو مرتم

ويطالعنا الزوزني بتفسيره للشاة على أنها كناية عن المرأة دون أن يفصح ما هي القرينة في هذه الكناية، لكن من شرحه نستدل أن المقصودة هي الحسناء الجميلة، أكانت الشياه الجاهلية بارعة الحسن إلى هذه الدرجة؟ أو ربما اقترنت هنا بصغر الحجم أو السن أي أن المقصود هو الشويهة الصغيرة إذ إن الفتاة صغيرة السن، عديمة التجربة (أو ما يسمى بالغريرة) كانت مفضلة (وهذا يذكر باسم عنيزة الشهيرة محبوبة امرىء القيس)، وعلى أي حال فيبدو أن شياه القرن العشرين قد مرت بطفرة داروينية سلبتها الرونق الجاهلي.

ويروى أن رجلاً جاء إلى معن بن زائدة الشيباني وقال له: إحملني أيها الأمير. فأمر له معن بناقة وفرس وبغل وحمار وجارية ثم قال: لو علمت أن الله سبحانه وتعالى خلق مركوباً غير هذا لحملتك عليه. فهذه القائمة أحلت المرأة في منزلة الدواب «المركوبة» بل نجدها تحتل المرتبة الأخيرة بعد الحمار! زيادة على ذلك اعتبارها متاعاً يمنح ويعطى (رغم أن كونها جارية في مفهوم ذلك العصر يجعل هذا الأمر بديهياً).

وتتضح لنا علاقة فوق ـ تحت هذه، إضافة إلى مفهوم «الامتطاء» بحيث إن هويتي الراكب والمركوب (بالمعنيين المجازي والحقيقي) لا لبس فيها، من خلال التعبير «فلانة تحت فلان» بمعنى أنها زوجته، مثلاً: وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت. وكذلك شاعت عند العرب التكنية عن المرأة بالبرذعة (أي السرج)، أما السبب فيرجع إلى علاقة فوق وتحت السابقة.

وهناك أمثلة عديدة في الشعر أو النوادر والتي يكنى فيها عن المرأة بالمطية، فمثلاً تفيد إحدى النوادر أن أحدهم تزوج فتاة صغيرة في السن، فعاب عليه البعض ذلك فأنشد:

قالوا نكحت صغيرة فأجبتهم ـ أشهى المطي إلي ما لم يركب

كم بين حبة لؤلؤ مثقوبة ـ نظمت وحبة لؤلؤ لم تثقب

فأجابته امرأة:

إن المطية لا يلذ ركوبها ـ حتى تذلل بالزمام وتركبا

والدر ليس بنافع أربابه ـ حتى يؤلف بالنظام ويثقبا

فهنا اتفق الرجل والمرأة حول التكنية عن المرأة بالمطية، لكن الخلاف يدور حول قضية كونها ركبت من قبل أم لم تركب! وتشمل هذه الكناية العلاقة التحتية بكافة دلالاتها. وعندما ترد تكنية المرأة بالفرس حصراً، كنوع محدد من أنواع المطايا، فإن حسية الدلالة تكون واضحة النبرات والأغنية الشعبية «البنت الشلبية» تشمل عناصر هذه الحسية لكن بشكل خفي:

البنت الشلبية ـ عيونا لوزية

يحلا لي وصالك ـ يا نور عيني

يحلا لي وصالك ـ وأنا خيالك

ولو كانوا رجالك ـ ألفين ومية

فكلمة وصال حسية المعنى هنا، أما كلمة خيال فتتضمن، بشكل مبطن، تشبيه المرأة بالفرس، في حين أن الرجل هو الفارس الذي يسوس أمورها ويديرها، إضافة إلى استمرارية علاقة الراكب والمركوب بمعانيها الشاملة.

وللتدليل على تغير الدلالة التعبيرية في الأدب العربي لا بد لنا من وقفة عند الشاعر محمود درويش في كتابه «ذاكرة للنسيان» حيث يقول: «وهناك في الركن القصي، أرى الفرس الطالعة من مدائح العرب، فرس تشاكس المجهول، فرس تشاكس اللغة»، ثم يخاطبها: «إرتجفي وانتفضي وانقصفي... فرس على حضن رجل»، وهكذا بما أننا في عصر الحداثة وزمن المناداة بالمساواة نجد أنه رغم وضوح حسية التكنية عن المرأة بالفرس إلا أن وضعية الراكب والمركوب السابقة قد نحت منحى آخر. □

إبليس الحداثة

قراءة متأخرة في قصيدة أنسي الحاج

يوسف بزي



كشفت الحداثة أن الموجودات (الأشياء - الكائنات) مركبة، وليست بسيطة. وترتب على هذا الكشف جملة تداعيات وإعادات نظر، شملت من جملة ما شملته، بنظرتها الشكاكة، الميتافيزيقيا والفيزيقيا دون استثناء أو تردد. وبهذا الإجراء، إكتشفت الحداثة أن الكائنات العلوية والكائنات السفلية (ملائكة، بشر، شياطين...) لا بد أنها تشترك في هذه الصفة: التركيب أو التعقيد. وبناء عليه، بدا أن الملائكة والشياطين، لمنافاتهما هذه النظرية، أو هذه الحقيقة، لا بد أن يكونا متحققين في تركيب ما، وعلى درجة معقولة من التعقيد، كأن يكونا مثلاً غير منفصلين، وربما متحدين، عبر نظرة الإنسان إليهما، أو عبر وجود الإنسان نفسه. أي هذا الكائن الوسيط، الذي قد يكون في نهاية المطاف هو ذاك الجسد. الجسد الذي تلتقي فيه روح الملاك وروح الشيطان من دون وفاق ومن دون فراق.

من هنا، نستطيع أن نفسر لماذا كان العالم القديم، بقاعدته الذهبية: البساطة والثبات، لا يطيق أي تعقيد أو التباس، وكان على الدوام يحيل الذي تظهر فيه عوارض شيطانية إلى الموت حرقاً أو شنقاً، وغالباً بعد عمليات تعذيب يراد منها، ليس القتل، بل التخلص من الشيطان. وكان ذلك دوماً يبوء بالفشل، أي بالموت. وكأن الحياة تشترط وجود الشيطان ملازماً الجسد الضعيف. وأيضاً الذي كانت تبدو عليه مسحة ملائكية، غالباً ما كان يخرج من جسده قصداً، ويخرج من إنسانيته، ليتخذ صفات القديس أو الولي، وكانت هذه الصفة تتحصل أيضاً بعد الموت، أي بعد التخلص من الجسد، المحتقر، المهان، المعذب، والمحروم من شهواته ومتطلباته.

كان كل ازدواج متوازن يحفظ الحياة، ويحقق نضج الفرد، أي وعيه بتعقيده وتداخله وشذوذه عن مبدأ البساطة، وهذا

الازدواج باستمرار كان يستعصي على الفهم في فترات ما قبل الحداثة، مما يؤدي إلى اضطهاد الفرد، أو موته قديساً أو ملعوناً، منذ سقراط والمسيح وابن رشد وابن المقفع مروراً بساحرات القرون الوسطى. بمعنى آخر، كان الفرد المستقل الحر والمزاجي والمفكر شيئاً معادياً لبساطة وثبات العالم. وبهذا المعنى، كان الإنسان محتقراً لأنه بلا صفة، فهو عبارة عن وجود مؤقت إلى حين قيام الساعة، حيث تنجلي صفته ويبين معدنه، فإما إلى الأعلى، وإما إلى الأسفل.

كل ذلك إلى أن جاءت الحداثة لتكرس أولاً الـ «هنا»، لا فوق ولا تحت، وثانياً الـ «إنسان». ولتعيد تكوين العالم انطلاقاً من «هنا»، ومن الإنسان الغاية والوسيلة، وفي جسد الإنسان وحده تتحقق أيضاً علامات الملاك وعلامات الشيطان، في وجود متوازن و «ديموقراطي» وبحقوق محفوظة لكليهما، ما دام جدلهما هو الحياة نفسها.

شجعت هذه «الديموقراطية» ـ إذا صحت التسمية ـ على أن تكون الكلمة متداولة مناصفة بين رغبات الشيطان وأفكار الملاك. وشجعت أيضاً على أن يكون الجسد، فكراً وفعلاً، أكثر حرية في المجادلة والتجربة، بعدما انتفى الخوف من «التجربة». وانطلاقاً من هذه النقطة، إنتهت فكرة ثبات العالم. وابتدأت المغامرة. المغامرة الكبرى بكل رحابتها وإنجازاتها وأخطائها، أي بكل سماتها الإنسانية، أي بمعنى أدق، ظهرت إرادة الإبداع والخلق، وترسخت فكرة المشاركة في تكوين العالم ومناكفة الطبيعة.

هذه الحداثة لم يسمح لها، حتى الآن، أن تترجم إلى اللغة العربية، بالمعنى الفعلي أو المجازي. وعلى رغم كل شيء، ظلت هذه الفكرة الجهنمية ممنوعة من التداول في مكاننا وبين ناسنا. وعلى هذا المنوال، ما زال عالمنا القديم يقاوم بشراسة، مستحضراً كل إرثه وطاقته، مانعاً «جرثومة» الحداثة من التغلغل جدياً في خلايا العقل العربي. وفي هذا الإطار، ليست الرقابة بكل أنواعها غبية كما يفهم البعض، بل بالعكس هي فائقة الذكاء والحساسية، خصوصاً مع هذا الموضوع. وما الحرب البالغة الشراسة، منذ مئة عام، ضد الحداثة بعناد وإصرار لا مثيل لهما، إلا إثبات يوحي بشدة يقظة الرقابة السياسية والفكرية والثقافية، خصوصاً الأخيرة. فأمة لا تطيق كتاباً بسيطاً لطه حسين أو نجيب محفوظ، بل هو يشكل خطراً على توازنها واستقرارها، لدليل مرعب على مدى خوفها من تمزق هذا الغشاء البالغ الرقة الذي يغلف دفاعات الأمن السلطوي، الفكري والأخلاقي. والصدمة الفعلية نصاب بها حينما نكتشف مدى خجل وتحفظ طه حسين ومحفوظ في كتاباتهما، مقارنة بأي طرح جوهري للحداثة.

ولا عناء في الرهان على أن عدم ترجمة الحداثة بكاملها وعمقها وعدم التعريف بجوهرها عربياً، ما زلنا حتى اليوم نحصد نتائجه ونعاني أشد العناء في دخول العالم وفهم مجرياته وحقائقه، ناهيك بالمشاركة فيه.

بهذه الخلفية ـ التي استوجبت الإفاضة والشرح ـ تتوضح لنا خطورة تلك المغامرة المقموعة حتى الآن، والتي قام بها أفراد معدودون على أصابع اليد الواحدة في مكان صغير من العالم العربي، مطلقين أروع صيحة وأجمل محاولة وأثرى مشروع، إبتداء من خمسينات هذا القرن وصولاً إلى منتهى الستينات. الفترة التي شهدت التطبيق الفعلي والخلاّق لإرهاصات الحداثة والتي لا تزال أصداؤها تترك فزعاً أو فرحاً باختلاف الموقع بين سلطة وفرد، بين مواطن حر ورقيب، بين مثقف وسيَّاف. تلك المغامرة التي ذهبت إلى نهاياتها من دون مسايرة، ومن دون تنازلات محققة رغم كل الحصارات والحروب والتشويهات، ربما هي الانتصار العربي الوحيد والحضور المشرق الوحيد في حياتنا المعاصرة.

هؤلاء، أصحاب هذه المغامرة، كانوا بشراً أيضاً. منهم من تنازل قليلاً فخسر دوره، ومنهم من تراجع فغاب في النسيان، ومنهم من ساوم فحصل على مكاسب واهية، ومنهم من تنكر وخان فحصل على شهرة مضحكة، ومنهم العنيد «المؤمن» الذي ما زال الرقيب (الموظف، ورب العائلة، والأستاذ، والشرطي، والصحافي، والمفكر، ورجل الدين) يلاحقه ويمنعه ويحجبه بلا هوادة، لأنه أخطر من أي شيء آخر، لأنه الاختراق الوحيد لهذا الثبات المميت. إنه الحركة الوحيدة التي إذا ما اندفعت بحرية وسط المكتبات والإعلام والشوارع وقاعات التدريس وساعات المطالعة وجلسات النقاش، لن يوقفها شيء، وستهدم كل صروح الرمل والأوهام والسرابات.

بين أصحاب هذه المغامرة الجذرية، كان أنسي الحاج المغامر الأول، المتطرف الأول، بكل زندقته وإيمانه، بكل ملائكيته وشيطانيته. فصاحب تلك الثلاثية «لن»، «الرأس المقطوع»، «ماضي الأيام الآتية» كتب الكتابة. كتب التأليف. وبمنتهى القسوة والرقة، وبصفات البركة واللعنة جسَّد نص الحداثة بامتياز لا يضاهيه سوى أنبياء الحداثة الأُوَل من رامبو إلى بودلير مروراً بلوتريامون. هاتفاً: «لكي يتم لنا خلاص علينا ـ يا للواجب المسكر ـ أن نقف أمام هذا السد ونبجّه» (من مقدمة «لن»).

ليست أهمية أنسي الحاج في قصيدة النثر، فهو لم يخترعها، وكذلك الماغوط، كانت قصيدة النثر على أيديها نتاجاً طبيعياً

للمدرسة اللبنانية في اللغة العربية، في النثر، في الأدب. إنها وريثا هذا التجديد الهائل، الإعجازي الذي قام به الشدياق والبساتنة واليازجي وجبران وأبو ماضي وعقل وأبو شبكة ولبكي ونخلة وعبود وسليمان ومعلوف، الذين، للمرة الأولى منذ عصور العباسيين، بل منذ زمن القرآن، أعادوا للغة العربية (النثر والشعر) رونقها، رهافتها، لمعانها رشاقتها وقوتها. وبالأخص شعريتها. إن هؤلاء، مع ما فعلوه في تشذيب النثر وتسييله وتنظيفه وصقله وتثقيفه، ضيقوا كثيراً الهوة بين النثر والشعر، بين الجزالة الشعرية والصلابة التعبيرية والمرونة التأليفية والرفعة الأدبية. وبذلك، وبهذا الجهد/ المعجزة أعطوا اللغة العربية في اللحظة المصيرية، فرصة تاريخية لا تنسى كي تستمر على قيد الحياة. إذ لا مبالغة في القول أنه لولاهم، لولا نشاطهم وعبقريتهم الفذة، لكانت هذه اللغة الآن في المتحف ولما استطاعت العبور من زمن المماليك والعثمانيين والانحطاط إلى زمننا المعاصر.

وحين جاء أنسي الحاج وصحبه، فإن ما فعلوه تماماً هو استكمالهم المشروع اللغوي، النهضوي، فردموا الهوة بالكامل. هكذا ولدت قصيدة النثر، فلم تكن اختراعاً، ولا عبرت جسر الترجمة، كما يروج البعض.

إذاً، ليست أهمية الحاج في قصيدة النثر، رغم براعة هذا الإنجاز، بل هي في مكان آخر، في علامات ثلاث جوهرية:

ـ الفضيحة، حيث الجرأة من الداخل، بطاقتها القصوى، تجعل من كلمة مغامرة أو كلمة جرأة أضيق من المعنى المقصود.

ـ الفرادة، إذ يظهر الشيطان والملاك في جسد وعقل حر، في تأليف يتجاوز مرجعياته، وينفلت عن مدارها لتكتمل الجرأة الفكرية والنفسية بالجرأة على الجملة، وعلى المفردة أيضاً.

ـ الحرية، حيث لم تعرف القصيدة هذا القدر من الانضباط الشكلي ليكون معبّراً عن تمرد بلا حدود.

لقد طرح أنسي الحاج الحرية بوصفها إشكالية ملعونة، تشترط الصرامة الشكلية والدقة، كما تشترط حريتها بلا تعريف، بلا مقدمات، بلا ضفاف، أي بوصفها إيماناً وخطيئة، إنعتاقاً والتزاماً في آن معاً. لقد طرح الحداثة في أفضل تجلياتها وأصحها. ولقد ضيعت العروبة العقائدية على الأدب العربي فرصة تاريخية لا تعوض، حين بمقاييسها وشروطها وعبر سلطتها وقوتها الإجرائية والرقابية، كبحت حركة الحداثة وحاصرتها وحظرت عليها الانتشار والتداول، وفوتت فرصة الاطلاع عليها. ولم تسمح إلا بحداثة ناقصة، منمذجة على طريقة أصحاب عقيدة أنصاف الأشياء: نصف أصولية، نصف تراثية، نصف اشتراكية، نصف حداثوية، نصف وزن، نصف قافية... إلخ، أي أباحت «الحداثة» الكارثية. هؤلاء منعوا شعر أنسي الحاج وأصحابه من أن يقرأه العرب مدة تزيد على ثلاثين عاماً. بقي شعر أنسي الحاج طبعاً، لكن العرب خسرت ثلاثين سنة هدراً. تصوروا فداحة المشهد، لو أن العالم العربي لم يعرف رجال النهضة. بهذه الفداحة تتبدى لنا اليوم حال الشعر العربي والركاكة التي تطبعه والهشاشة التي تسمه، وفقر الدم والخيال (مع استثناءات معزولة ومهمشة بالتأكيد). هذه الرقابة، كانت السبب في أن يبدو الشعر العربي اليوم متخلفاً في كثير من وجوهه عن شعر الماغوط والسياب وأدونيس وأبي شقرا وأنسي الحاج وتوفيق صايغ.

لا مبالغة إذا قلنا إن أنسي الحاج، خصوصاً في ثلاثيته، لو عرفته الأجيال العربية، من طلبة ومثقفين وشعراء وفنانين، منذ الستينات، وبكل حرية، لتغير وجه الشعر العربي. وبالتحديد، لو أتيح لتجربة أنسي الحاج في «لن» و«الرأس المقطوع» و«ماضي الأيام الآتية» أن تسبح في محيطها الطبيعي، لتغير أنسي الحاج نفسه، الذي انتكس فيما بعد الثلاثية.

هذا المتمرد وصحبه لو أعطي الشعر العربي فرصة الاحتكاك بهم احتكاكاً طبيعياً ومستمراً، من المحيط إلى الخليج، لكانت الحداثة الشعرية العربية اليوم، ليس أعمق وأقوى فحسب، بل لكانت في ذروتها العالمية، والعالمية حقاً. إن العرب خسروا ما يمكن أن نسميه «الجنون»، الجنون الأخاذ، المفتوح على أجمل إغراءات الشعر، الجنون الذي يحيل الشعر إلى دفق شيطاني ووحي ملائكي في جسد الإنسان المنتصر بخياله ومغامرته.

من «لن»، حين أصبحت «اللحظة التاريخية» في عصمة أنسي الحاج، إلى «الرأس المقطوع»، عندما انكشف الخيال الصرف وتأكدت المجانية، إلى «ماضي الأيام الآتية»، حيث انطلقت التجربة بلا رحمة واضعة الملاك الحاسد للشيطان مقابل الشيطان الراصد للملاك في قبضة الشاعر.

كل هذا قد قيل سابقاً بصيغ مختلفة، أخفت أو أقوى، لكن ليس أجدى من التذكير في زمن النسيان... أليس هذا سبباً وجيهاً لنعيد طبع هذا الإرث الذي لا يوصف؟! □

«لن»، طبعة أولى ١٩٦٠، «ماضي الأيام الآتية»، ١٩٦٥، «الرأس المقطوع»، ١٩٦٣، «ماذا صنعت بالذهب، ماذا فعلت بالوردة»، ١٩٧٠، «الرسالة بشعرها الطويل حتى الينابيع»، ١٩٧٥. صدرت في طبعة جديدة عن دار الجديد ـ بيروت. ويذكر أنه صدرت مجموعة جديدة للشاعر «الوليمة»، العام ١٩٩٤، عن «رياض الريس للكتب والنشر».



رماد جهنم

ابراهيم درغوثي
تونس

حين عدتُ إلى المقبرة في ذلك الصباح الحزين ذهبتُ رأساً إلى صندوق أمي المزركش بأطياف قوس قزح. دقَقْت باب الـدّار دقاً خفيفاً وكأنّ أمي مازالت نائمة على سرير المرض. ومشيتُ على أطراف أصابعي. ألقيتُ نظرة إلى السرير المرتب بعناية وشمَمْت رائحة «صِخَابِهَا» المعطّر.

قلتُ: «سامحيني أيتها العزيزة إن هتكتُ اليوم أسرارك» جاءني ردّها من هناك: «مِفتاح الصندوق تحت الوسادة يا صغيري».

أدرت المفتاح في القفل ودفعتُ الغطاء. خبطتني روائح الجنة: عود القماري والحنّة والعنبر وقوارير ماء الورد وكتاب «الحصن الحصين» في حجم كفّ اليد وثلاث شمعات جديدة ـ فالمرحومة كانت تمْقُتُ أزْرار الكهرباء الشبيهة بأنياب الكلاب المسعورة ـ وشمعة رابعة تآكلتْ حتى النّصف. وقراطيس بخور. وعملات مصكوكة في عهد الحماية الفرانْسَاويّة. مثقوبة في الوسط ومكتوب عليها: «ضُرب في عهد الناصر باي ملك تونس وأحوازها». ورسائل بعث بها والدي من فرنسا أيّام الحرب العالمية الثانية قبل أن يموت في مُعسكرات الاعتقال التي أقامها الألمان على شرف اليهود.

كانَ أبي ككلّ المسلمين مختوناً فذبحه «هتلر» ذبحه «الفوهرر» شخصياً ظنّا منه أنّه من أبناء شعب الله المختار ولم تفدْه شهادة أن لا إله إلاّ اللّه وأن محمداً رسول الله في شيء. فكّل اللغات في ذلك المعسكر تتشابه وكل المختونين يهود.

أمي، وهي تحكي لي هذه الحكاية وأنا ابن عشر سنين، كانت لا تكف لحظة عن سبّ يهود العالم من الأسباط الذين هاجروا مع نبيّ اللّه «موسى» إلى «السّفرديم» الذين هاجروا مع «ابن غوريون».

وكنت أضحك فيزيد غضبها استعارا. وتكفّ عن سبّ اليهود لتسبّ أبي الـذي لم يعرف كيف يخّبيء سوأته عن جند الرّوم الكفّار ومات بسبب قطعة صغيرة من الجلد لا تساوي ملاليم. قطعة صغيرة من الجلد رفض النصارى قطعها من لحم الأبناء فصارت علامة لأولاد يعقوب وإسماعيل.

وتضحك وتقول إنّ الرّئيس المؤمن «أنور السّادات» تصالح مع الملعون إلى يوم الدين مناحيم بيغن، لأنّ جواسيسه أعلموه بأنّ ذلك الملعون مختون ككّل مسلمي الكرة الأرضيّة ثمّ يعود الحنان إلى وجهها وتربّت على كتفي وتقول: «لم أفكّر في الزواج بعد وفاة والدك يا بنيّ لأنّ قلبي أصبح مسكونا برماد جهنّم بعد أن صار فراش والدك أبرد من ليالي الشتاء.

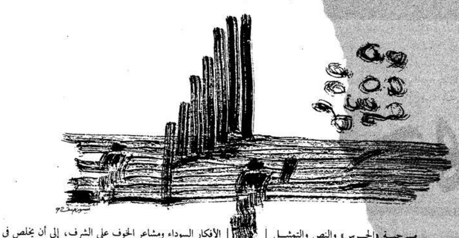


خبّأت أسرار أمّي الصغيرة والكبيرة في قلبي. ثم أغلقت أبوابه السبعة باباً وراء باب.

رأيتها تبتسم في القبر.

قلت لها: «لن أبيع صندوقك الخشبي المزركش بأطياف قوس قزح!»

فنبت الرّبيع فوق قبرها. □



عروس الديموقراطية

المرأة كضحية للعنف في المجتمعات العربية والإسلامية

عماد العبد الله

في مسرحية «الجرس» والنص والتمثيل للمسرحي اللبناني رفيق علي أحمد، يحدث «الراعي» أبو عيسى نفسه في السجن وقد اعتقله الإسرائيليون للتحقيق معه في شأن تعامله مع رجال المقاومة الفلسطينية، بعد أن قال له المحقق ـ على سبيل إفهامه أن إسرائيل تعرف كل شاردة وواردة عن القرية ـ أن زوجته أم عيسى سوف تنجب في شهر أيار. وهنا يتساءل أبو عيسى ويتحير في كيفية توصل المحقق الإسرائيلي إلى هذا الاستنتاج. وتستبد به الأفكار السوداء ومشاعر الخوف على الشرف، إلى أن يخلص في النهاية إلى اعتبار أن ذلك المحقق يريد إقلاقه في مسألة حساسة وخاصة جداً، تاركاً إياه عرضة للخوف، فيسهل عليه من بعد، وقد اضطرب وعيه وأهينت كرامته، أن ينتزع منه ما يريد من المعلومات. إذاً يقاوم أبو عيسى موقظاً وعيه بنفسه وقافزاً من الهوّة النفسية التي وضعه فيها المحقق، صارخاً في ختام ذلك المشهد: «يلعن أبوك كلب ابن كلب، إجر (رجل) أم عيسى أشرف منك».

إن الميدان الذي تتوجه إليه تلميحات المحقق الإسرائيلي في المسرحية، وكذلك ممانعة أبو عيسى، هو جسد المرأة. وهو الميدان العملي والمحسوس الذي تتجسد فيه أثناء الغزو والحرب والاعتداء فكرة الاغتصاب بشكل نموذجي. تتم الغلبة وتكون المرأة دائماً هي المستهدفة في سياق طقوس التعنيف والإذلال والإهانة. يقدم القربان على مذبح العنف سواء في الواقع أو اللغة. فعند العرب مثلاً، قبل وأثناء وبعد الشجار، توجه الشتائم من قبل متلاسنين اثنين إلى أم وأخت وزوجة كل منهما، في عبارات بذيئة هي كناية عن وصف لأفعال جنسية فاحشة.

العنف، ربما لا أحد يعرفه جيداً أكثر من المرأة، فهي التي تحصد أهواله والنتائج. كان الجندي في أحد الأفلام الأميركية

القديمة (بالأبيض والأسود) حينما يوبخه الضابط ويحقره ويصغره أمام رفاقه الجنود، يذهب على الفور إلى البيت ويبدأ بضرب زوجته. وكنا نرى في الفيلم نفسه، الضابط يتصرف على عكس الجندي، فقد كان هادىء الطباع مع زوجته إلى درجة تحيّرنا في تقويمها، فحيناً كنا نظنها ضعفاً في الشخصية وأحياناً أخرى اعتبرناها رقة مفرطة. واليوم وعينا أن الضابط معصوم بحكم مرتبته من الذل فهو يتمتع بلقب «سيد»، لا أحد يعنفه، وفي جميع الأحوال تظل زوجته بمنأى عن العنف المنقول!

□□□

تعتبر فاطمة المرنيسي في كتابها «الخوف من الحداثة - الإسلام والديموقراطية»(*) انطلاقاً من عاصفة الصحراء وتدمير بغداد أن النساء العربيات الصامتات والمطيعات عادة، صرخن معبرات عن خوفهن خلال ليالي الحرب الطويلة. ثم تتساءل هل صرخن لأنهن شعرن، كما تشعر خراف عيد الأضحى، أن هذا العنف الذي يسيره قساوسة الديموقراطية وحقوق الإنسان وزعماء الدول الغربية، يبشر بعهد جديد لشعائر أكثر بدائية وتخريباً؟

إنه الخوف وقد عاد، حينما ظن الجميع أن عهد العنف قد ولى وأشرق فجر الديموقراطية من جديد، من سقوط جدار برلين إلى سقوط تشاوشسكو والانهيار الدرامي للاتحاد السوفياتي، كل ذلك تقول الكاتبة بعث في أعماق المدن العربية نفحة من الأمل المقهور منذ الأزل. خصوصاً أن الوعد بالديموقراطية بات يزعزع الأنظمة السياسية في أفريقيا وآسيا. لأنه ينزع معطف المقدس أو الشرعية عن العنف. ثم تعود المؤلفة لتتساءل بعد افتراضها أن منطقتنا العربية أصبحت بلا حدود بعد حرب الخليج، سواء الحدود التي تطوّق النساء (الحجاب، الحصن) أو حدود الأمبراطورية، مَن سيدفع ثمن كل هذه الحدود المضطربة؟ ثم تجيب قائلة: تراثياً، النساء هن المحظوظات كضحايا لطقوس إعادة التوازن. فبمجرد أن تعم الفوضى المدينة، يطلب الخليفة من النساء ألا يخرجن مطلقاً. فهل سنكون نحن النساء اللواتي يعشن في المدن الإسلامية، مستخدمات من أجل ضمان الهوية في الطقوس القادمة من كل من يخاف طرح المشكلة الحقيقية، مشلكة الفردية والمسؤولية الجنسية والسياسية؟

تتحدث المرنيسي في كتابها عن الخوف وتلاحقه وتقصاه، فهو خوف من الديموقراطية، خوف من الغريب، خوف من الإمام، خوف من حرية التفكير، خوف من الماضي خوف من الحاضر. وما لفت نظري في كتابها هو الفصل الذي تتحدث فيه عن المعتزلة الذين كانوا يعتقدون فلسفياً أن الكائن البشري قادر على خلق أفعاله. وسياسياً أن الإمام ينبغي أن يكون منتخباً من الأمة. وهم الذين تحولت أفكارهم إلى نظرية دينية رسمية للعباسيين الذين تبنوا الفلسفة المعتزلية عقيدة للدولة طوال قرن على الأقل، ذلك القرن الذي سمّي «قرن الانفتاح». وهو القرن الذي أمّن - في رأينا - كل الدعاية الحضارية والثقافية للدولة العباسية وللعرب بشكل عام. ففيه جرى احتضان المعرفة الإنسانية، لا سيما ترجمة العلوم والفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية. وفيه وانطلاقاً منه برزت الأسماء الأعلام: الخوارزمي، الكندي، الرازي، الفارابي.

كذلك لفت نظري حديثها عن طريقة تعامل القادة المسلمين مع ميثاق الأمم المتحدة والاتفاقات الدولية لنصف قرن من الزمن. خصوصاً في ما يتعلق بالمادة الثامنة عشرة من الميثاق التي تنص على أن «كل شخص يملك الحق في حرية التفكير والعقيدة والدين. ويتضمن هذا الحق حرية تغيير الدين أو المعتقد إضافة إلى حرية إظهار الدين أو المعتقد بشكل فردي أو بصورة جماعية، خفية، أو علانية». حيث إن القادة لم يكونوا متسامحين، ولم يكتفوا بمضاعفة التعديلات القانونية كي يسدوا كل نزاع بين الميثاق وبين تفسيرهم التسلطي للإسلام، بل هم يقومون بتجنيد الميزانيات القومية لخيانة ذلك الميثاق ومنع حرية الرأي، على اعتبار أنها مناقضة للإسلام. وكذلك منع المواطن من التآلف مع قواعد الميثاق وآلياته من خلال المشاركة الديموقراطية المستمرة والمنتظمة.

□□□

كان أبي وزملاؤه يتندرون بحكاية الجندي الذي كان يغير زوجته كلما نال رتبة جديدة.

بطل رواية من روايات نجيب محفوظ، يقول: «إذا ركبت هذه المرأة [وكانت ثرية] أركب طبقة بكاملها».

جار لنا منح فيزا سفر إلى الولايات المتحدة، ذهب إلى «البار» ومن شدّة فرحه وسكره أخذ ينطح فتاة البار برأسه حتى أغمي عليها!

عملية الختان التي تجري للبنات في مصر، هي كما أعتقد، جريمة يومية، يقوم بها مجتمع أبوي بطريركي غير مطمئن إلى سيطرته الكاملة وهو يخاف بشكل هستيري واضح من ماذا؟ من شيء سحيق في الذاكرة من عودة النظام الأمومي بآلهاته وسلطاناته وسيداته!

إنها المرأة، المملوكة، السجينة، المهتوكة، المسيجة في مسرح العنف المفتوح على مشهد لا ينتهي. □



(*) الخوف من الحداثة - الإسلام والديموقراطية - فاطمة المرنيسي - دار الباحث - دار الجندي - دمشق ١٩٩٤.

مقامات الصمت في ليل الغربة

عبد الفتاح برغوت
المغرب



ها صوت الجنون، الذي يغزو نبضات الموت، يتماهى مع مدارات الضياع في مملكة الأسمنت.

ها عبوة السماء المسافرة في تدفق الليل تبحر بتموجات الخوف نحو الأفق العاهر.

ها دودة القز الملتهمة لحقول كلماتي، تغزل خارطة آلامي المزركشة بالأكاليل المستباحة.

ها مدن الغمام الفجري تستنجد بقوافل الرعد لمواجهة فوهات التيه، في ساحات تحتضن نسيانها، وتتوارى خلف ضغينة انتماءاتها المتربعة على عرش العري.

ها ظلال الشوارع الكسيحة تحمل فوق كتفي سخطها ذاكرة مثقوبة، تسيج بعتمتها لون النوارس الضاحكة.

ها مسافات الضحك المشحونة بقوارب الغوغاء، تمتد في أحزاننا امتداد الكائنات المنقرضة في عهد آل سومر.

ها صفحات الماء الرقراق، المنسوجة من جدائل العيون الزرق، تغازل خاصرة النهر المتمرد على سطوة الأعوام العجاف.

ها دموع العشاق الممزوجة بكوابيس الليالي الموحشة، تجوب شوارع اللوعة بحثاً عن ملهى لتوزيع القبل وامتصاص عرق الكدح.

ها عصفور الشبابيك المهجورة يلوح من أعلى قمة العتمة لفراشات مبللة بيتم الأجفان، تحمل تنهيدة آخر ملوك الطوائف.

ها خمر سهرة المقابر المنسية، يشرب نخب أعناق المساءات المتسللة من ثقب غبش الصباح المحمول على أحداق الرذاذ المحنوط بحدائق تشم لحن ناي شريد.

ها أهداب الله الباردة تخر ساجدة لسجين هربت منه زنزانته خوفاً من الضربة القاضية بعد جولتين فقط من الضحك على ذقون المتفرجين.

ها الحكم المشغول بالتلصص على صدر مكتنز لوجه محتشم، ينسى الإعلان عن نهاية المباراة رغم مضي ألف سنة على انتهاء الحرب العالمية الأخيرة.

ها حكاية القط «المتفرنس» اللاهث وراء قطة كعكة الشيخوخة، تنشر في الساعة الأولى من أول صباح ممطر، في العمود الأيمن من «ثرثرة آخر محطة»، تحت عنوان عريض: «كعكة الحرية تعرض مثقفي الوشاية لحشو دماغ محايد، بحكايات المصابيح الوهمية لـ«ساحة بومبيدو»[1].

ها سفاح القبيلة المسبية، يرعد في وجه الأعداء بهمسة المتسول، شاهراً دمعته المليلة، في سرير النزال.. يحبط حزمة الضباب بقش النبال.. يمدح ظله لقدوم جبن الأبطال.

ها شمس الفقراء المتمترسة خلف نبضات قلبي، تمسح صدأ السنين عن نغم البنادق المسترخية فوق ضفاف الأحلام المسافرة مع أوراق الخريف.

ها «فقير بني عمار»[2] المخضب برقصة «أحيدوس» يحمل على ظهره ركام الغابات المنهارة، لإحراق ما تبقى من مجاذيف الريح المستعارة، وفي وسط طريقه نحو أدغال الضوء المصلوب، يفلت من عينيه دخان اللهيب الأحمر.

ها الدهشة الممتدة في تقويم الفصول، تحطم بزهرة الجراح نقيق العدا.

ها الجيل الأخضر، المغرد أنشودة الحب، في هدير الحزن الطويل، يرشف صبوة الشموس من كأس الندى.

ها الحلم المورق، المشرئب اخضراراً بضياء المدى، يحرق بلغة الفجر ظلام الليل.

ها البريق المتعبد في صحوة المنى يصنع بصلوات الدرب الأصيل، منارات العلا، يركب مستنيراً شموخ الصهيل. □



(١) ـ ساحة مشهورة بباريس.

(٢) ـ من القرى القديمة بالمغرب عمرانـاً، توجد بجبل زرهون قرب مكناس.

■ من يمتلك الصور، راهنا، وبالتالي يمتلك المعلومات، فإنه يمتلك العالم. والامتلاك الراهن للعالم هو امتلاك إعلامي: بالصوت والصورة. لكن ما أصل هذا الامتلاك (الذي هو امتلاك غربي)؟

(ل)

الصورة هي الظهور والإظهار، تعرية وفضح. إنها ضد المتستر. ولولا الإظهار لما كان في الأصل مجتمع مدني. لأن المجتمع المدني يحتم الإظهار. والدفع «بالحقائق» إلى السطح، إلى مجال التداول لتصبح شأناً عاماً. وليس التستر على المشاكل وإخفائها أو انفراد طغمة معزولة بالتقرير فيها. (وهذا شأن حالتنا).

(ص)

إذا كانت الثقافة الغربية امتداداً من اليونان، تقوم على الإظهار، أو الانكشاف (le dévoilement) كما ينظر إلى ذلك مارتن هادغر بامتياز وقوفاً عند مفهوم اللاتحجب (الأليتيا) عند اليونان، فإن الثقافة العربية ـ الإسلامية، على العكس من ذلك، (وهنا أصل كل الفروق)، تقوم على الإخفاء، بل على الحجاب. وفي هذا يقول عبد الكبير الخطيبي بأن الإسلام «ميتافيزيقا الحجاب». (ومن هنا نشأ المركب العميق: الكبت).

إن الإخفاء أو الإظهار، شرعنة أو تحريماً، يتجلى في مستوى «العقلية» ـ la mentalité (بالمعنى الذي تجده بالأخص عند رواد مدرسة الحوليات). أكيد أن أفعال الإنسان متشابهة في كل الأمكنة وفي كل الأزمان. بل إن كل ما يقوم به الإنسان هو مجرد تكرار ما دام ليس هنالك غايات يسعى نحوها ما عدا الموت! لكن الفرق يقوم، على مستوى الحضارات والثقافات والعقليات في الاعتراف (بما يستتبعه من نقد ومراجعة وتجديد...) أو الإنكار (بما يستتبعه من طمس وجمود وتخلف...):

إن ما يُحرم حالياً، وحرم دائماً من قبل «العقل» الإسلامي، باسم الآداب العامة أو الصون والعفاف، وازته «مجتمعات سرية» (تفعل ما لم تقله): إن تاريخ الجنس مثلاً، في المجتمعات الإسلامية هو تاريخ الجواري والغلمان عملياً رغم إنكاره نظرياً /عقلياً؛ «لقد أقيمت في العصر العباسي «أمبراطورية للجواري».

(و)

الصورة احتفاء بالعين. والعين تبدأ عندما



العين الثالثة

الحسن أسويق

المغرب

«إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»
حديث نبوي

ينتهي الماورائي، المتعالي، اللامرئي... العين هي العين الملاحظة. والملاحظة (l'observation) هي أساس العلم. والعلم إما علم تقني (التقنية) بما هي «انكشاف» كما يبين ذلك هايدغر في نصه البليغ حول التقنية. أي أن التقنية هي استفزاز وإثارة للطبيعة من أجل أن تفضح عن نفسها وتكشف أسرارها...

وإما علم للإنسان، وهو علم يسعى لمعرفة «كل شيء»، وبالتالي اغتصاب السر والمقدس وتحطيم الأوثان واقتحام الطابو. وضع كل شيء في المرآة.

(ر)

الصورة امتداد للعين، والعين تحفيز على المعرفة: فالفن الفوتوغرافي والسينما والتلفزة والفيديو وتقنيات التسجيل (السمعي ـ البصري ـ l'audio - visuel) قد خلق «عيناً ثالثة» و«أذناً ثالثة»، تسمحان برؤية وسماع كل شيء:

«le «troisiéme œil» et cette «troisiéme oreille» qui permettent de tout voir et de tout entendre» Jean Marie Dominact: Approches de la Modernité.

إن الاستعمار ليس إلا رغبة في المعرفة، ولتعرف يجب أن ترى (من رأى ليس كمن سمع). ومن يعرف يهيمن. إن خاصيتي الغرب الملازمتين له هما: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. (la volonté de connaitre; et la volonté de dominer). والهيمنة / الاستعمار مسألة معقدة ولا تقبل حكماً متسرعاً، وإلا لما فهمنا مساندة ثوري ككارل ماركس للاستعمار الإنكليزي في الهند، ولا فهمنا صراع الحديث مع القديم. والعرب، على سبيل الإشارة، والذين لا يكفون عن سب ولعن الاستعمار ما زالوا يحنون إلى العودة إلى الأندلس التي هي ليست ببلادهم! إن الحياة، كما قال الحكيم نيتشه، ليست إلا صراعاً بين علاقات قوى.

(ة)

الصورة احتفاء بالجسد، هذا الجسد الذي يمثل «المنظومة العامة للكون» (Merleau - Ponty). ومن يحتقر الصورة فإنه يحتقر الجسد، بل يعتبره مصدر خجل وفتنة! ومن يحتقر الجسد لا يتوانَ عن المس «بحقوق الجسد» بما في ذلك «السلامة الجسمانية».

إن تبني الصورة أو رفضها، امتلاكها أو فقدانها هما ما يميز حضارة عن أخرى، تاريخاً عن آخر. لكن رغم هذا التمييز تبقى الصورة بشكل عام خاصية إنسانية. إن افتتان الإنسان بالصورة (وخاصة الصورة الفوتوغرافية) تعبير عن حبه لنفسه، عن نرجسيته: يحدثنا فرويد، نقلاً عن الأسطورة اليونانية، عن نرجس الذي بمجرد ما رأى صورته في الماء أحب نفسه. إن التصوير، كما لاحظ ذلك بيير بورديو في (Un art moyen...) رغبة في الخلود واحتفال الإنسان بنفسه. إن الصورة، كما رأى ذلك دريدا و كذلك بلانشو، تجمع بين الحضور والغياب. «إنها تسجل حضور شيء غائب، إنها ذكرى ـ ذكرى رغبة مستعادة. رغبة في حضور دائم» (إدغار موران). □



محمد خلف الله سليمان

السودان



إنفصـــام

بينما كانت جارتي تغسل الأطباق، وتعد شاي الصباح، وضعت عمامتي، ولبستُ الكسوة التي خلعها عليّ الخليفة البارحة.

لقد قرّبني في الآونة الأخيرة إلى مجلسه، وصار يتبسم في وجهي. لذا، أصبحت يومَ أطوف بالأسواق تنهال عليّ الهدايا، ومنها ما يبعث إلى جاريتي، فترتب كل هدية، وتكتب عليها اسم مرسلها. اليوم أنا على موعدٍ مع أبي الحسن الوراق للاتفاق معه في شأن استنساخ قصيدتي الجديدة في مدح الخليفة، والتي تلوتها في حضرته عشية الاحتفال بذكرى المعراج، وسأمرُّ على جنان المغنية لتُسمعني اللحن الذي أعدته للقصيدة، وربما يطلبني الخليفة لمؤانسته هذا المساء.

□□□

أخرج من البيت حينما يتناهى إلى سمعي صوت الصبيان العائدين من المدرسة، أقف مشدوهاً أمام الأجساد الصاخبة، ثم أدلف إلى الداخل كسيراً.

إكتمل عقدي الخامس، ولم أتزوج، تركت الوظيفة، واقتصر دخلي على معاش ضئيل، إضافة إلى المكافأة التي تمنحني إياها الصحيفة اليومية كلما بعثت إليها بمقالة، بالرغم من أنهم يعيدون إليّ العديد من المقالات التي لا تتفق مع شروط النشر.

□□□

أغدق عليّ الخليفة هباته، حتى لا أجرؤ على مدح غيره، وقد ذاع أمر قصيدتي في الأمصار، وكتب إليّ العديد من الأعيان، طالبين أن أزورهم، وكنت كلما أستأذن الخليفة للسفر، يدعوني إلى البقاء.

□□□

توجهت صوب مبنى الصحيفة للاستفسار عن مكافأتي الأخيرة، إستقبلني مدير التحرير بوجه متجهم، وقال لي: بسبب مقالتك السابقة حجبوا العدد، وكادت الصحيفة أن تتوقف عن الصدور نهائياً، وطلب مني بشكل حاسم ألاّ أبعث بكتاباتي إلى صحيفتهم، شكرته، وأخذت المكافأة، وخرجت.

□□□

قالت الجارية: إن بعض الرجال الملثمين اقتادوا مولاي الشاعر عند صلاة الفجر، ذات يوم ماطر، ولم أرَه بعدها قط.

□□□

قالت جارة الصحافي المتقاعد: إن الصحافي اختفى منذ سنوات مضت، لما حشره مجهول ـ عنوةً ـ داخل سيارة. □





كتب

زهير هواري

كاتب من لبنان

رياح السموم

تحليل سياسي

رياض نجيب الريس

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

تحت راية أميركا

الأزمات

الكيانية، التي تضرب وبعنف في عشرات الأقطار، تبدو بأكثر إشكاليتها حضوراً في منطقة الخليج العربي، حيث التشكيلة السياسية العليا هي ما دون الدولة التي عرفها العالم أثر الثورة الصناعية التي تصل اليوم إلى ذرى لم تعرفها قبلاً. وعليه تعيش تلك الكيانات في مفارقات بنيتها الذاتية، وسط متحولات العالم على أبواب القرن الواحد والعشرين. وأبرز تلك المفارقات، أو في مقدمها، تلك التي تمثلها ثروتها النفطية «المدولة» إلى هذا الحد أو ذاك، بعد أن خرجت هذه من أيدي أصحابها، وباتت عنصراً عضوياً في اقتصادات العالم، الذي يستمد منها الطاقة التي يدير بها آلته الصناعية والحربية، فضلاً عن الاقتصادية، والتي تمثل له ضرورة لازمة لإخفاء أزمته أو تمويهها، ما دام قادراً على إعادة امتصاص ما يترتب على تلك الثروة من فوائض، وتأمين إمداده بالدينامية اللازمة وبأرخص الأسعار، كما هو حاصل الآن.

إلا أن المفارقات لا تقتصر على الجانب الاقتصادي ـ المالي، كما يتبدى للوهلة من هذا التقديم، إذ الأكثر رجحاناً وحضوراً هو المتمثل في الجانب السياسي. صحيح أن هذه المنطقة، التي تمتد بين مياه الخليج والمحيط الهندي والبحر الأحمر، قد دخلت في الدورة الاقتصادية للعالم منذ عشرينات هذا القرن أو ما قبلها، إلا أنها لم تشهد طوال ثلاثة أرباع القرن الماضية ما تعرفه الآن، منذ أن اندلعت حرب الخليج وما تمخضت عنه، على صعيد دورها وبناها وإشكالياتها، ما هو موروث عن مراحل سابقة، وما استجد في ضوء المعادلات التي برزت منذ التسعينات، وما زالت مستمرة فصولاً، وستظل باستمرار ما دامت تلك الإشكاليات قائمة ولا مخرج منها. وإذا كان لبنان قد انفجر تحت وطأة إشكاليته الكيانية الموروثة منذ ما قبل الاستقلال، فإن الضوابط التي تمنع تلك البقاع أن تصل بإشكاليتها إلى تكرار «النموذج اللبناني» أو «اللبننة» التي دخلت القاموس السياسي الدولي، كما يحدث الآن في يوغوسلافيا السابقة، أو بين ما كان يسمى جمهوريات الاتحاد السوفياتي الآسيوية، هو، بالضبط، ذلك الدفق النفطي الذي يمد السوق العالمي، ليس بحاجته الراهنة فقط، بل ويحتفظ له باحتياطيه المستقبلي، مضافاً إلى ذلك تلك العلاقة التي تربط ما بين تلك الكيانات العجائبية بما هي باقية عليه، وبين مركز القرار الدولي ممثلاً، في اللحظة الراهنة، في الهيمنة الأميركية المطلقة على ما يسمى «النظام الدولي الجديد»، علما

طيف الموقف القومي يجول وراء كثافة التفاصيل





أن هذا النظام، والذي يسمى بـ «الجديد»، يحمل في ثناياه بذور تناقض مدهش بين تحويل الكرة الأرضية «مجرد قرية الكترونية»، وبين تشكيلات اجتماعية لم يعد لها مكان في العالم المعاصر، رغم استمرارها، بل وتبوئها المراكز السياسية الحاسمة في أربع جهات الأرض، لا سيما في تلك الدول التي لم تستطع تأمين انتقالها إلى «الحداثة» ليس بمعناها الثقافي، إلا بما هو تعبير شمولي يحوي بين دفتيه كل معالمها ويقطع مع الماضي، كما كانت عليه المجتمعات في مراحل محددة من تطورها.

لا شك أن انهيار المعادلات التي ترتبت على اتفاقات يالطا، أحد العناصر الوازنة في تفجير أوروبا الشرقية والكيانات السياسية التي كانت ملحقة بالاتحاد السوفياتي السابق، إلا أن هذا الحدث الكوني لا يقف عند حدوده تلك، ما دام «الستاتيكو»، الذي ظلل العالم، قد انهار. صحة هذا الاستنتاج لا تكفي لتفسير الأمر في منطقة الخليج العربي، حيث تتزاحم وتتكاثف وتتجمع جملة من العناصر، بما يقود إلى نسف مقدمة «نهاية التاريخ» التي قال بها فوكوياما، إلا إذ أقررنا ابتسار النظرية وإعادة تقديمها على أنها تعبير عن تلك الثنائية التي تحكم العالم اليوم، بما هي ثنائية الشمال ـ الجنوب، حيث التقدم العلمي والتكنولوجي والمعلوماتي وما يرتبط به من ثروات في الجانب الأول، والقبلية والعشائرية وتصدير المواد الخام والارتداد عن منجزات الحضارة في الجانب الثاني المتمثل في الجنوب. وافترضنا مع ذلك قدرة هذه المعادلة على الثبات والرسوخ والأزلية إلى ما نهاية، مع كل ما يواكب ذلك من مآس، لا تهدد اللحظة الراهنة فقط، بل وما قد يليها على المستويين القريب والمتوسط، فضلاً عن الأبعد، هذا إذ اعتمدنا تفسيراً منطقياً للتاريخ، هو ذلك الذي يقول إن المراحل لا تولد فجأة ومن فراغ، بل إن إرهاصاتها تأتي دوماً في ثنايا مراحل سابقة، تحمل بذرتها ثم تعيد استنباتها وتكريس غلبتها، وبالتالي، دفع الأمور في مسار التطور أو التقدم البشري، الذي يشهد في مراحل معينة مراحل انقطاع، لكنه يعود في نهاية المطاف لينطلق من عقاله ثانية.

إذا افترضنا صحة القول أن الإشكالية التي يعرفها الخليج العربي الآن، لا تعود إلى اللحظة السياسية الحالية، وأن جذورها تضرب عميقاً في تاريخ المنطقة، وبما هو أوسع من دائرتها، بما فيها تلك المحيطة بها، إذ لا بد من أن تلحظ، إضافة إلى التعاطي الذي بذلته القوى الإقليمية، السياسات الدولية في فترات مبكرة، وتحديداً في مراحل الاستعمار «البحري» بدءاً ببريطانيا ومروراً بالبرتغال ووصولاً بالتأكيد إلى الولايات المتحدة الأميركية، وهي ذات دور «قديم» إلى حد ما، فإن قراءة كتاب رياض نجيب الريس «رياح السموم ـ السعودية ودول الجزيرة بعد حرب الخليج ١٩٩١ ـ ١٩٩٤» تصبح محكومة بقراءة ما سبقها، سواء تلك «الخماسية» التي أصدرها المؤلف (صراع الواحات والنفط، ظفار، الخليج العربي ورياح التغيير، وثائق الخليج العربي، والعرب وجيرانهم، على امتداد الأعوام من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٩) أو سواها، تصبح بمثابة ما لا مناص منه للإحاطة بتلك «الرياح» التي تهب على المنطقة المدروسة سواء كانت ساخنة عنيفة، كما «عاصفة الصحراء» وحرب «الوحدة والانفصال» في اليمن، أو «باردة»، كتلك التي تظلل العلاقات بين دول مجلس التعاون الخليجي، أو حتى تلك التي تؤطر مسار علاقات المنطقة بكل من إيران والعراق، مع كل ما يعتمل فيها من مد وجزر، وارتفاع منسوب التوتر أو تراجع مستوياته والميل نحو احتمالات التطبيع. على أن الأمر يتطلب أكثر ما هو من التدقيق التاريخي، أو تحصيل ما يمكن تسميته «الخلفية» المطلوبة للتعرف بحقل البحث، إذ الموضوع لا يفتح فقط على الماضي، بل يؤشر وبدقة إلى جملة سياسات راهنة، يتم الغوص في «أوحالها» سواء جاءت من هذا الطرف أو ذاك، من لاعبين أساسيين أو ثانويين، من «أهل البيت» أو «جيرانهم» أو أولئك الذين يملكون سياسات ثابتة أو متحركة إزاء منطقة لا مبالغة في القول أنها من أشد المناطق تأثيراً في مسار العالم، من الآن وحتى عقود مقبلة،

هي تلك التي يستطيع واحدنا أن يجزم فيها باستمرار الاعتماد على النفط في إدارة عجلة الآلة. من هنا يمكن القول أن الموضوع، وإن كان يفتح على التاريخ، فإنه يفتح أيضاً على الراهن والمستقبلي ليس بالنسبة إلى الأطراف المحلية والإقليمية بل والدولية، وفي مركز الصدارة منها الولايات المتحدة الأميركية. فحرب الخليج الأولى بين العراق وإيران بامتدادها الزمني، لم تندلع في «لحظة غضب»، إذ إن لها مسارها المعقد. الذي يضرب عميقاً بما هو أبعد من مجرد الاتفاقات المعقودة والمبرمة بين الدولتين قبل الثورة الإيرانية، ويمكن إرجاعها إلى ما هو أعمق غوراً في التاريخ مندمجاً في إشكالية الجغرافيا، بل ويمكن تفسير بعض ما دار فيها في ضوء التشكل الاجتماعي والعقائدي لكلتا الدولتين. كما أن «عاصفة الصحراء» لم تكن فقط طمعاً بالحصول العراقي على «خزانة» من مال النفط واستعادة النفوذ وممارسة التأثير في دول الخليج، إذ هي تفتح مباشرة على التكون الأهلي لدى كل من العراق وجملة الكيانات في المنطقة. ثم إنه لا الأولى ولا الثانية تمت على النحو الذي شهدناه و«ذقناه» من دون تلك «البانوراما» الأشمل التي يمثلها الحضور الأميركي في المعادلات الدولية عموماً وفي تلك المنطقة على نحو أخص. فالدور الذي لعبته إبريل غلاسبي ظل موضع جدل واتهامات متبادلة، وهو جدل وإن كان قد ارتدى طابع «الصدق» و«الكذب» في ما نقلته، إلا أن دلالاته الأخطر تلك التي تعبر عنها سياسة «إدارة الصراع» المتوسط الحجم، بما يؤدي إلى حصاد من المكاسب الصافية،

على طريقة قول هارون الرشيد لتلك الغمامة التي عبرت فوق بغداد: «اذهبي أنى شئت فإن خراجك عائد إلي». إذاً في منطقة على هذا القدر من الأهمية طوابق ومستويات. والعراقي منها، على أهميته وما فيه من خاص، تحت تأثير نتائج الحرب مع إيران، يظل عنصراً وازناً، وليس حاسماً في القراءة التي تفترض رؤية النهر من ضفته الأخرى، سواء تعلق الأمر بهذه المرحلة، أو بما سبقها أو بما قد يتبعها أيضاً، ولا سيما أن المشهد يظل مفتوحاً على زوايا إضافية تتدخل إلى هذا الحد أو ذاك لتكوين الإطار العام، وهو أمر بديهي في القراءة في عالم اليوم، بعد أن جرى «تدويل» كل شيء تقريباً. حتى إن الدول أو الحلقات التي تبدو من دون تأثير للبعض، تظل ذات حضور في عملية «التشكيل» التي لا بد منها للإحاطة الكاملة بالوضع.

يقدم رياض نجيب الريس في كتابه نوعاً من القراءة المركبة، وهي قراءة معقدة تتناغم مع مستويات التوصيف الذي قدمناه للمنطقة، إلا أن ما يمكن ملاحظته، وهنا عنصر القوة، أنه لا يقدم قراءة أكاديمية من خارج الحدث، بل من داخله بطبيعة الحال،

وهي قراءة صاحبها بطبيعة الحال، فالصحافي هنا هو «مؤرخ اللحظة السياسية» وهي تتناغم مع مستويات الحدث صعوداً، من البحث في الاستراتيجيات الدولية أو «السيناريو المفترض»، «نزولاً» في البحث عن مدى قدرة التركيبة الخليجية ـ ناهيك بالعربية في المحيط الأوسع ـ على الإجابة على التحديات المطروحة، وهي بالغة التعقيد تبدأ بالعلاقات الدولية والتصرف بالثروة، توصلاً إلى بناء الدولة، هذ إذا افترضنا أن هناك هواجس من هذا النوع، وبما يتعدى مبدأ الحفاظ على التركيبة الحاكمة وتأمين ديمومة استمرارها على رأس الهرم. وهو أمر يتوجب النقاش حوله، بين نخب «الداخل» و«النخب العربية» أيضاً، بعد أن بات النفط، ومنذ زمن طويل، مصدر استدرار لتدخلات وسياسات لا قبل بدفعها في ظل النماذج السائدة، سواء كانت تتربع في «دست» السلطات التي تتولى عملية التسويق مباشرة لتلك المادة الخام، أو تلك التي ترى بأم العين ما يدور وما يترتب على تلك الثروة من إعادة استعمار وإخضاع وهيمنة. ومثل هذا الوضع لا يأتي الآن إلا مترابطاً مع سياق أشد خطورة، هو الذي تشهده حلقة الصراع العربية ـ الصهيونية من مشاريع «سلام» ومشروعات اقتصادية تتناول الإطار الإقليمي الأوسع، كما عبرت عنه قمة الدار البيضاء.

علماً أن بيت القصيد يظل، أساساً وبالأصل، هو المتمثل في «الداخل»، ففي تلك «الحلقات الضيقة» تحتشد كل عوامل وعناصر الانفجار من: البنى العشائرية، العائلات الحاكمة، مصادرة الديموقراطية أو وأد معالمها المحدودة، إلى تبديد الثروة وتصديرها وتوزيعها على حلقات ضيقة، الوقوع في أسر مديونيات لتغطية نفقات الحماية الأميركية، عقد صفقات أسلحة لا مجال ولا قدرة على استخدامها، الخلافات الحدودية، التنابذ السياسي والعجز عن إيجاد قواسم مشتركة أو بناء حد أدنى من التوافق ضمن حلقة مجلس التعاون، التخلي أو التخلص من الجامعة العربية، إدارة الظهر للقضايا القومية، الاستغراق في «ترتيب» شؤون «البيت» على القواعد المهتزة نفسها، هجرة النخب وإبعادها، غياب العقلانية السياسية، تراكم المعضلات في مستوياتها من دون أدنى قدرة على مواجهة الأقل تشابكاً منها، حروب أهلية مستترة أو مفتوحة،



خضوع كامل للمتطلبات السياسية والاقتصادية الأميركية، إنحصار التحديث في البنية المادية التحتية باعتبارها أحد مجالات الاستثمار والصفقات والعمولات، بروز ثنائية في الهوية في العديد من الكيانات، مشكلات الأقلية واستعصائها على سبل «المعالجة» في حال افترضنا أن بعض العلاقات مع أطرافها نوع من المعالجة، لجوء إلى السلاح في حل الخلافات الداخلية، إفتقاد المؤسسات السياسية و... القائمة لا يمكن أن تنتهي.

يمكن التوقف عند واحدة من النقاط السالفة، ومتابعتها عبر صفحات الكتاب البالغة نحو خمسمائة صفحة، إلا أن الأكثر تأثيراً يظل هو ذلك «الهاجس» أو «السوسة» الصحافية للبحث في المخبوء بين ركام الوقائع الحاضرة. ورياض نجيب الريس لا يقدم نفسه في الكتاب مؤرخاً، وإن كان يفعل، إذ تطغى صفته الصحافية على ما عداها، وتحضر معه في كل محفل، وتخترق لغة الكتاب من ألفها إلى يائها، ولأنه جاء إلى مورده التأليفي من مدخلها، ينشغل بهاجس المستقبل أو سيناريو العام ١٩٩٩، واختيار نهاية القرن له غائياته، لأنه الباب الذي يفتح على بدايات القرن الواحد والعشرين. وبديهي أن البدايات هذه تأتي من خلال نهايات سابقة عليها. يحاول رياض الريس تقديم توقعات عبر «لغة سماعية» لآراء خبراء من الشرق والغرب، بعضهم يرى المنطقة من منظار الماركسية، وربطاً بتاريخ اقتصادي بالضرورة، باعتبار أن مخزون النفط هو الذي أدخل تلك المساحة في دورة الاقتصاد العالمي وعلى هذا النحو العاصف، فيما البعض الآخر من الخبراء يقدم قراءة استراتيجية، لا شك أن «الذهب الأسود» في صميم وبين ثنايا سطورها، إلا أنها تظل أكثر انجذاباً إلى عالم الغد حيث تدور صراعات بين الكتل الاستقطابية في عالم البحث عن الأسواق بما تضمه من مواد وعمليات تصريف فيض من الأسلحة والبضائع.. وقراءات من هذا النوع لا تقف عند حدود الكيانات، ولا عند المناطق المتنازع عليها، والتي تشكل جزءاً من الإدارة اليومية للعلاقات بين الأطراف الداخلية بل تتعداها إلى المناطق الملاصقة في تحولاتها هي الأخرى، صعوداً نحو الدوائر الدولية الأوسع، باعتبارها القوى الأشد إمساكاً بخيوط اللعبة الكونية كما هي عليه... هذا انطلاقاً من الإدراك أن «عاصفة الصحراء» هي النموذج عن المرحلة المقبلة حيث تتداخل القوى الكبرى مع قوى ثانوية في الظهور المباشر على المسرح، وتأخذ بيدها وعبر جنودها وآلة حربها المتطورة مهمة حماية مصالحها الاستراتيجية، سواء كانت هذه المصالح ممثلة في إمدادات الطاقة أو في الحفاظ على الكيانات السياسية المتهالكة.

السؤال الذي يبحث عنه رياض الريس إذاً يتجاوز المرحلة، وأشخاصها بالتأكيد. ومن خلال رصد القراءات تبدو المنطقة أمام احتمالات تتراوح بين عودة إلى ما يشبه «حلف بغداد» القديم، وإن كانت تلك العودة لا يتم تسويقها هذه المرة عبر «بروباغندا» الخطر السوفياتي الذي زال، أو عودة الاستعمار «مرفوع الرأس»، داخلاً من البوابة الرئيسية بطلب من الحكام ووسط تصفيق الجماهير، عاد كمنقذ للأنظمة التي استدعته ورحبت به. أما الشعوب، فلم يكن لها دور في الماضي، ليكون لها دور اليوم». الكلام لخبير هولندي... والإيراني والروسي والأميركي والبريطاني لا يقولون كلاماً مغايراً، والاستنتاج هو بقاء الإدارة الأميركية «حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً»، وبذلك يتم إنقاذ الاقتصاد الأميركي من مستنقع الركود الذي يتهاوى فيه، ويتراجع سعر النفط تباعاً، وتنهار اقتصادات الدول المصدرة التي تعودت إنفاق ما تحصل عليه من أموال، ومن خلال هذه الأنساق تتم عملية الهيمنة على الدول سواء كانت صناعية أو متخلفة.

سوسة صحافية دفعت المؤلف إلى البحث بين الركام

قد لا تتوافق مع قراءة رياض نجيب الريس إزاء هذه القضية أو تلك، والآراء الواردة رغم تباينها في المحصلة، هي قراءة صاحب العمل، مهما كانت عناصر المساهمين متغايرة من الصديق الخليجي إلى الزميل

البريطاني، إلا أن هـذا لا يقلل من أهمية العمل الذي وإن كان يحمل عنوانه الفرعي حول السعودية ودول الجزيرة بعد حرب الخليج، إلا أنه يتجاوز حتى محيطها القريب والمباشر ممثلاً في العراق وإيران، ليصل إلى تلك السمة الدولية الراهنة، التي تقود إلى مزيد من التفتت والتفكك، كأن العديد من الكيانات تعود عن تلك الرحلة التي قطعتها عبر اندماجها إلى ما دون القومية، إلى المذهبية والعشائرية والقبلية... هذا الأمر يبدو أشد وضوحاً لدى قراءة العمل، وطبيعي أنه في منطقة البحث يتخذ طابعه المميز، حيث تختلط السياسات الدولية واستراتيجياتها بتلك الحلقات الضيقة التي تدور على نفسها من دون أدنى قدرة على اختراق السقوف المفروضة. على أن عدم الاتفاق مع المؤلف في قراءاته، خصوصاً في ما يتعلق بعجائب صدام السبع و«الوحدة أم جليس السوء»، إذ يثار هنا الكثير من الأسئلة حول بعض ما كان معلناً وخفياً من سياسات قادت إلى مغامرة الأول، وحرب اليمن تحت شعار الوحدة، وهي سياسات بالتأكيد تدخل في صميم ترتيب أوضاع تلك المنطقة أميركياً والتخلص من قوى لا بد من القضاء عليها لتجرئها على مس احتكار القوة، أو لأن تاريخها يبرر القضاء عليها. ثم إن السؤال الأكبر هو الذي يمكن طرحه اليوم، هل ما زالت الوحدات الكيانية تتحقق بالقوى المسلحة على الطرائق الإيطالية والألمانية والأميركية؟ وهل كانت الجيوش التي حسمت في ساحة المعارك هي التي حققت تلك الوحدات؟ أم أن تلك الجحافل كانت تعبيراً عن تطور صناعي لم يعد ممكناً الوقوف في مواجهته داخل تلك الكيانات؟ أسئلة وأسئلة والرياح السموم التي تهب على المنطقة تظلل سماءها في نهاية القرن وحتى عقود مقبلة، ما دام «مشروع» القبيلة هو السائد، أو «الأصولية» زاحفة على النحو الحاصل، وما عداهما مجرد مواقع محدودة تتعرض لمزيد من الحصار. يبقى أن نشير إلى أنه وراء كثافة التفاصيل التي يقدمها المؤلف في عمله يحضر «طيف» القضايا والمسائل القومية، التي تتعرض للاندثار، ومع اندثارها تكشف المنطقة عن مخبوئها أو موروثها من بنى، لا مبالغة في وصف بعضها بأنها تعود إلى ما قبل «عصر التدوين».

قبائل عربية تحت راية الولايات المتحدة الأميركية!!□

بيضة النعامة

رواية

رؤوف مسعد

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

أحمد زين الدين
كاتب من لبنان



فوق الأخلاق



■ يدير رؤوف مسعد روايته «بيضة النعامة» على المجتمع القبطي المصري. ولعلها من الروايات النادرة، أو الرواية الوحيدة الكاشفة لهذه الشريحة الدينية المتجذرة في تاريخ مصر القديم والحديث، المموارة بالتناقضات في ذاتها ومع محيطها العدائي أحياناً، والمتسامح أحياناً أخرى. بيد أن النص الروائي لا ينحصر في خصوصية هذه البيئة، إنما يمثل احتكاكها مع نبض الشارع المصري وحركته وسيرورته بصفتها جزءاً منه. النص ذو بنية مفتوحة على أنماط وعوالم غير محدودة من الشذوذ والفقر والجنس والتهريب والشعوذة والشعائر والقداسة وتجارب المعتقلات والسجون، والمفارقات العقائدية والازدواجية الأخلاقية. كما يمتد قوس الرواية زمنياً أكثر من نصف قرن هو عمر القاص، وقوسها المكاني من مصر إلى السودان، فأوروبا الشرقية، هي خط سير حياة مسعد وبؤر مغامراته ومواضع تجاربه واختباراته. والرواية بهذا التحديد الزمكاني متواطئة مع عالم الكاتب، وشاهدة على تقلباته وتحولاته، ومانحة من ينابيع حياته السرية والعلنية.

من عدسة الكاتب الذاتية تطل على فضائه الروائي. حيث يبدو فضاءً غنياً ومعقداً، بما يحمل من معرفة بالعادات والسلوكيات والعقائد والطقوس، وبدخوله على السري منها، والنزوي والحميمي والإباحي. وبتحطيمه الفواصل الزمانية والمكانية، وتعدد المسارات السردية التي تزاوج بين التوصيف بكثافته التفصيلية، والتقصي التاريخي لبعض الأحداث والظاهرات السياسية والدينية والاجتماعية،

والعناصر التعريفية الدقيقة ببعض الظروف والأسماء، والمنحى الانطباعي الكثيف الذي يبلغ أحياناً حد العفوية والارتجال والسخرية المريرة. وإذْ لا يتخلى القاص عن «أنا» المهيمنة والراوية للوقائع، والراصدة لكل ما يمر تحت عدستها. إلا أن ما يخفف من طغيانها وحضورها، إنشغالها بسبر أعماق الشخصيات الأخرى، وتحليل تصرفاتها وحوافزها، ومراقبة مجريات الأحداث ونموها وتصاعدها وانكساراتها المحسوبة والمفاجئة. فـ«الأنا» الروائية ها هنا ليست منكفئة على ذات متقوقعة، منفصلة عن وسطها ومحيطها، ممتلئة بعظمتها وادعاءاتها، أو مبتلية بمازوخية مؤلمة، أو سادية قاهرة، إنما «الأنا» في رواية رؤوف مسعد منخرطة في ارتباطات وعلائق وقوى اجتماعية، وفي شبكة الرهانات السياسية والعقائدية. كاشفة وشاهدة على المفارقات التي تخترق صلب هذه العلاقات والقوى، والازدواجية المعيارية التي تحكم التصرفات والسلوكات. ومن هذه المفارقات، ما بين الظاهر والباطن، وما بين الطقوسية والدينامية، وما بين استعباد الجسد وعتقه. ومن المفارقات ما تمثله النعامة التي اتخذ القاص من بيضها رمزاً لروايته وعنواناً لها. فالنعامة حينما تحس بالخطر تسرع إلى تخبئة بيضها، ثم تجري مبتعدة عنه لتحول نظر المطارد عن البيض، وتضحي بحياتها لإنقاذ بيضها. وإذْ يعلق الكهنة بيض النعام على المذابح في أديرة مصر، رمزاً لاستمرار الكنيسة عبر عصور الاضطهاد المتعاقبة، على ما يقول أحد الرهبان في القصة، فإن هذه الكنيسة، تبدو عبر هذه الرواية، كأنها تتوارث بيضاً عفناً. قساوسة كذبة «ممتلئين بالنفاق والخديعة» (ص ٢٩١) يتعاقبون على حفظ البيض الفاسد وحضنه، وعلى جمود الكنيسة وتحجرها، بل تدهورها، وإحاطة المسيحيين بالمحظورات والمحرمات.

واللامبالاة إزاء من هربوا من الفقر والتعصب والثأر. وحلوا «بجهلهم وقذاراتهم الطبيعية وعاداتهم «الصحية» وتعصبهم وخوفهم المقيم من غير المسيحيين أمثالهم» (ص ٢٦٣). والبيض الكنسي العفن يشبه البيض الذي تحضنه الجماعات الإسلامية المتطرفة في مصر. وجهل القساوسة مماثل لدجل الشيخ جابر وألاعيبه وحروبه «المقدسة» ضد «الكفار».

يتواطأ الجميع بما فيهم الدولة وأجهزتها للإبقاء على المظاهر الموروثة والتقاليد المحنطة والطقوسية الثابتة. و«بيضة النعامة» تجلو هذا التواطؤ، وتلك المفارقة بين الخطاب التطهري والزهدي والمسلك المجوني الإباحي، كما بين الروتيني النمطي القائم على الطعام واليقظة والنوم والزواج والعمل والإنجاب من جهة، وتجدد الحياة وديناميتها وتفجراتها الحسية وخصوبتها ومغامراتها، من جهة أخرى.

والمفارقة الكبرى بين الكتابة والحياة. بين جسد الكتابة والكتابة عن الجسد. والكاتب هو بؤرة هذا التباين، فهو الذي عانى من مرارات الهزائم والخيبات والانكسارات بدءاً من طفولته التي رسمته كاهناً لم يكتمل، ثم شيوعياً خائباً، ومصرياً ناقصاً، وقبطياً منبوذاً من الأقباط والمسلمين معاً.

إزاء هذه المفارقات الخاسرة، وتلك التناقضات التي تعصف بصدر الكاتب، وبأحشاء المجتمع، وتنبني على أساسها العلاقات ومراكز القوى. لاذ مسعد بالكتابة خشبة خلاص من عبث العالم، ومن جنونه هو، وعبثه بالذات. كما بالجسد، فراراً من خيباته المتعاقبة ومعاركه غير المتكافئة.

ولم يقتصر رؤوف مسعد على الكشف عن مكامن هذه المفارقات، إنما قدم لنا في روايته المترجحة بين السيرة الذاتية والقصة، بين البوح الذاتي والفن، مفاتيح لفهم الوقائع وتفكيكها، ومعرفة أسباب تمرده على السائد من التقاليد، وحبه للسفر والتجوال ونهمه في الحياة ومسراتها العقلية والجسدية، وخروجه على الكنيسة وأغلالها، وتذمره من أعرافها، ومن الغبن الذي ألحقته بأبيه إبان مرضه، وهو الذي كرس حياته من أجلها. إلى نبذه الأعراف السائدة حول الأسرة والدولة والدين والأحزاب. وخروجه على المثقفين المصريين الذين يرتبطون بجذور عاطفية عمياء بمصر كمكان فوق الشبهات، يعلو على النظرة النقدية، بدل تحويله إلى مكان يجب أن تتوافر فيه شروط الإقامة المادية والنفسية والإنسانية والديموقراطية. وإحساسه العميق، في المقابل، بضرورة إقرار العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر.

وأبرز ما تجلوه الرواية، وتعبّر عنه هو خلل علاقة الإنسان بجسده وجسد الآخرين. والتنبه لدور الجسد اكتشفه مسعد في تجربة المعتقل الذي حُبس فيه أربعة أعوام ونيّفاً. ووصف العلاقة بين الجسد والمكان الذي يُقيد إليه وصفاً دقيقاً وبارعاً. فالنواة الداخلية لأي سجن هي الحرمان، لا الحرمان من الطعام الصحي أو من الفراش النظيف أو من الخلوة بالنفس ـ وهذه كلها من أساسيات الحرمان في السجن ـ بل الحرمان من استخدام الجسد وتعطيله. جرى الاكتشاف في صلب بناء العلاقات الاجتماعية حيث يشكّل الجنس عبر الجسد «الترمومتر الذي يعطي مؤشرات واضحة عن الحركة ـ الداخلية ـ للمجتمع» (ص ٢٢٤). والجسد يقع في لب المفارقة، بين القدسي والدنيوي دون أن تُدرَك حتى من قبل الذين يصنعون هذه المفارقة، حالهم حال السودانيين في الرواية وهم يتنقلون في الحافلة. فيصلّون وينذرون الذبائح، ويشربون الخمرة ويتحدثون عن مغامراتهم النسائية. وحال المبشّرة أو المبشرات المسيحيات اللائي نذرن عذريتهن وعفتهن ودُعين «عرائس المسيح»، ولكنهن يمارسن الجنس خفية. كذلك مزاوجة العبارة الإنجيلية «خذوا جسدي لتأكلوه.. خذوا دمي لتشربوه» على لسان ساندرا وهي تمارس لعبة الجسد، مع كلمات المسيح في العشاء الأخير. وكأنما يعادل طقس الجنس، في منظور الكاتب، طقس القربان المقدس، ويتشابه في الأثر والفاعلية، أو كأنما هو بديله وعوضه.

ويشكّل الجسد لدى رؤوف مسعد تعويضاً من الإحباط السياسي العام ودلالة من دلالات التمرد على الأنظمة والقوانين المتعسفة والجائرة، ويعبّر عن خطاب الحرية وتحقق الذات والهوية، إزاء الضغوط البوليسية والسياسية. وتمثل تجربة بولندا، كما يراها القاص، صورة من صور التعويض وفقدان الأمل في التغيير، وتجربة الحرب، والمعتقلات النازية المريرة. إذ يقوم الجسد بكل وظائفه الروحية والحسية. والحفلات الجنسية التي لها طقوسها ونظامها وتقاليدها

«عرائس المسيح» يمارسن الجنس خفية!



كتب



يحرر رؤوف مسعد الجسد من الخطيئة الموروثة



موجهة، بطريقة أو أخرى، ضد النظام. فالواحد يفعل ما لا يقدر على فعله في الأيام العادية.

يردّ مسعد الشهوة في روايته إلى الجسد الاجتماعي حيث تكتسب دلالتها. وشهوة الجسد لديه هي شهوة الحياة نفسها. والمفارقة قائمة ها هنا على أن الممارسة الجنسية تنمو وتتسع وتتواصل وتتنوع أشكالها، وتنتشر بكافة صورها المتعددة والمعقدة. فمجتمعاتنا تمارس الجنس على درجة من العنف أحياناً، لكنها تتحاشى من الحديث عنه. إلا في ظروف محددة. وتحتشم عادة في الكلام عليه. فالجنس لديها موضع سرية، وتسعى لإبقائه سراً «فما يميز المجتمعات الحديثة ليس كونها حكمت على الجنس بالبقاء في الظل، بل كونها محكوماً عليها بالتكلم عليه دائماً، بإبرازه على أنه هو السر، كما يقول ميشال فوكو في «إرادة المعرفة»» (ص ٥٣). فالتعامل مع جسد الشريك هو تعامل حضاري أو ميكانيزم عقلي منوط بمستوى الشريكين وعقليتها وخبرتها وثقافتها. وهكذا نجد أن الروسية سيفتلانا «نور» هي التي ساعدت بطل القصة على اكتشاف جسده. «كانت هي أول أنثى تتعامل مع جسدي ليس باعتباره فقط ماكينة لإفراز اللذة. لكنه الجزء الآخر مني» (ص ١٧٩). لأن ما جعله عاجزاً من قبل عن اكتشاف علامات الجسد ومفاتيحه وقدراته، هو اقتران الجسد بالخطيئة في لاوعيه التاريخي المسيحي. فمجرد العلاقة الجنسية، حتى بين الأزواج ترى إليها الكاثوليكية المسيحية علاقة تحكمها الخطيئة. وإذ يهرع إلى الحمام لكي يغتسل بعد الفعل الجنسي باعتبار أن الجنس نجاسة طبقاً للتقاليد الشرقية المسيحية والإسلامية المتوارثة، فإن نور تنبهه إلى أنها تؤثر الاحتفاظ ببذرة الرجل داخلها، والاستيقاظ ورائحة الجنس تفوح من جسدها ومن فراشها فهذا ما يجعلها تحس بجسدها عقب الجنس، بالإحساس نفسه الذي كانت تحسه حينما يكون الرجل في داخلها. (ص ١٧٩). يتخلص إذاً البطل من فكرة أن الجسد مصدر جميع الخطايا، ومنبع الخوف، وأن الرغبة في الجنس سبب الاضطراب العميق في النفس. وإذ يدمر مسعد في روايته الفواصل المصطنعة بين العقل والجسد، بين الداخل والخارج، ويتجاوز الثنائية الأفلاطونية واللاهوتية التي حكمت الفكر المسيحي طويلاً، فإنه يحرر الجسد من عبء الخطيئة الموروثة، ومن «تابواته» وأقنعته المتعددة والمتكاثرة التي يتوارى خلفها، أو تحاصره، وتنكر عليه حقه في التمتع بكينونته الذاتية وخصوصيته. وحينما يكتب مسعد للجسد نصاً روائياً على هذه الدرجة من النصوع، فهو يجعل منه، وفق كلام فوكو، شرعة أخلاقية جديدة، فوق كل أخلاقية. وبذا يشغل الجسد حيزه المكاني والزماني ويغدو ذاته. فإشكالية الجسدي هي إشكالية الشرط الإنساني في بُعده الوجودي، أي أن يكون ما هو عليه الكائن حقاً. ولا تعود العلاقة مع الآخر علاقة تملك، وإنما هي تكامل وتعبير عن وحدة الكينونة الإنسانية في لحظة التحامها. والرغبة في جسد الآخر تغدو رغبة في اكتشاف الذات وتحريرها من أوهامها ونقصانها، ويضيء الجسد عالم بطل «بيضة النعامة» الذي ينخره العبث والمرارة والإحباط، ويشعل حواسه ويجدد شهوته الحياة والمغامرة.

تفصح «بيضة النعامة» عن صور ملذات الجسد ولا تتستر عليه، كما درجت العادة في النص العربي التقليدي الذي يدّعي العفة، فيواريه خلف مجازات واستعارات، ولكن النص الذي بين أيدينا لا يسفّ في مفرداته الدالة على الأعضاء الجنسية وسائر التمظهرات الحسية. ولا يفحش في قول بزعم عادة أنه واقعي، كما في رواية محمد شكري «الخبز الحافي» إنما يتجلى الجسد في الرواية بكل نصوعه وشفافيته وحقيقته، وبكل نزويته ولذاذاته وشهويته. كما يصفو أحياناً إلى درجة من النقاوة والأثيرية. وتتخلص التجارب الجنسية لدى البطل، إذا ما أعدنا ترتيبها الزمني إلى سياقه التطوري التعاقبي من رقابة الخارج ومن تطويعه الاجتماعي والتاريخي، ومن تراتبية المعايير الاجتماعية ومواضعاتها وامتيازاتها. أو هذا ما يحاوله، في الأقل، كاتب الرواية. وإذ تُردُّ إلى الجسد براءته الأولى التي فقدها قسراً أو تواطؤاً، فإنه يتحولّ إلى عمق، يتسع لكافة أشكال الصور والمتع المادية والعقلية. وهو بهذا موضع التأمل والاكتشاف، وبؤرة التقاطع بين الواقعي والمتخيل. حيث لا يُدرَك الجسد من خلال الحواس فحسب، بل يُنال من خلال الحواس والعقل والذكرى. ويوحَّد في ذاته بين ماديته وروحانيته.

وإذ تنفتح «بيضة النعامة» على لعبة الحواس جميعها لمساً ونظراً وشماً، فإن الاستغراق في هذه اللعبة، يتحول عزفاً على أوتار الجسد ومفاتيحه النغمية والموسيقية. ويحل العري كلحظة تصالح مع الطبيعة، بما يشبه عري الكون ونور البدايات وأزلية الضوء، والعري المقدس داخل المعابد الفرعونية والإغريقية. في حين يقطع المبشرون مع بهاء الطبيعة العارية، الصافية النورانية، فيطلبون ستر الأجساد والعورات، ومن طريق العدوى، تتحول العورة من الوجه والشعر واليد والثياب، إلى الغناء والصوت والتعليم وعمل المرأة، ويُنظر إليها بمزيج من الخوف والفضول والتلذذ الخفي.

«بيضة النعامة» على زلاتها اللغوية التي تذوب بذوبان الفارق بين العامية والفصحى، تدهشنا بقدرتها على الكشف، والبوح بما يسكت عنه الآخرون، ونقدها اللاذع للخلل النفسي والاجتماعي. والتحرر من إسار المواقف المسبقة والجاهزة والموروثة. وقدرتها على الولوج والإفصاح عن المفارقات التي تنخر جسد المجتمع المصري. والكتابة بطريقة بعيدة عن أي تصنّع أو حذلقة أسلوبية. □

Amarè

Roman

Tracy Chamoun

Jc Laties - Paris 1994



ترياق الهندي الأحمر

نديم جرجورة

كاتب من لبنان

■ لم تكن عودة تريسي شمعون إلى لبنان (بعد غياب طويل بدأ غداة التصفيات السياسية والعسكرية التي أصابت العائلة الشمعونية وحزب «الوطنيين الأحرار» العام ١٩٨٠، تخلّلته إطلالات عابرة) عبر بوابة العمل السياسي أو الاجتماعي. علماً أنها تنحدر من سلالة عائلة سياسية، لعب كبيرها دوراً مهماً في تاريخ لبنان الحديث، هو كميل شمعون، اللاعب الماهر في التوازنات الداخلية والعلاقات الخارجية. وابنة زعيم سياسي وعسكري، هو داني، الذي احتل مكاناً بارزاً خلال حرب السنتين وصولاً إلى بداية الثمانينات، والذي اغتيل غداة الانتهاء المفترض للحرب، في ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠. كما أنها ابنة أخي دوري، الابن البكر للرئيس شمعون، الذي لا يزال يسعى إلى تثبيت موقع سياسي أساسي له في الحياة اللبنانية.

وعلى الرغم من أن العودة الفعلية كانت بهدف الانخراط في العملين السياسي والاجتماعي، فإن إطلالتها الأولى جاءت عبر طرح اسمها في الوسطين الأدبي والثقافي، من خلال أول كتاب لها صدر العام ١٩٩٢ بالفرنسية، بعنوان «باسم الأب» (عن منشورات جان كلود في باريس) الذي يروي الكثير من سيرتها الذاتية، عائلياً وسياسياً وميليشياوياً. أو كما كتب الناشر يقول: إنه «الشهادة المؤثرة لتريسي شمعون، التي أُخذ منها كل شيء بسبب جنون رجال: وطنها مخرّب، والدها وشقيقاها اغتيلوا، أصدقاؤها، حياتها تقريباً. ولكنها، عبر الآلام والدموع، عثرت على الدرب الإلهي الذي يؤدي بها من الحرب إلى السلام» (وحاز هذا الكتاب، يومها، على «جائزة الحقيقة»). ثم بعد عامين (١٩٩٤) أصدرت روايتها الأولى «أماري» (عن المنشورات نفسها)، وهي مدار قراءة نقدية، بسبب استدعائها بعض نقاش يصيب بنيتها الروائية وشخصياتها وأبعادها الفكرية والثقافية والحياتية، مستعينة بتجربة شخصية، ومستلهمة جزءاً من ماضيها الخاص. لكنها عرفت كيف تعيد صياغة كل هذا في قالب روائي، يحاول أن يعكس نظرة ما في الحياة والموت، في الإحباط و«الانتعاش»، نفسياً ومعنوياً، في اليأس والأمل، في التشاؤم والتفاؤل.

تحتل هذه العناوين كلها مساحة الرواية (٢٨٦ صفحة من الحجم الوسط) بحسب وجودها الواقعي في حياة البطلة، التي تشبه كثيراً سيرة صاحبتها. ولكل منها حضور مختلف في التعبير عن معاناة امرأة، خرجت من هاوية الانهيار الكلي، نتيجة صدمة القتل والحرب والدمار، في بلدها الأم، إلى رحاب الأمل المفتوح على كل الاحتمالات، بسبب الرغبة الدفينة في أعماق الذات، بل اللاوعي، التي وجدت تعبيراً عن حضورها، حين التقت صاحبتها بالرجل القادر على إخراجها من كل هذا الضباب. أي، بمعنى آخر، حين عثرت البطلة (هل هي الكاتبة نفسها؟) على الحب في معانيه السامية، وشفافيته وقدرته على اختراق العوالم الدفينة، وتغيير الكثير.

تعترف تريسي شمعون أن رواية «أماري» تجمع في بنيانها الداخلي، على صعيد الموضوع، مقتطفات من سيرتها الذاتية، بعيداً عن هموم العمل اليومي، الحزبية والسياسية، إلى ما يشبه رسماً لمستقبل فتاة صغيرة، قد تستيقظ ذات يوم على هول مأساة المجزرة التي أطاحت بأهلها. لا تنفي تزاوج الحقيقة والخيال الأدبي، فالنص الروائي لا بُدّ أن يتغذّى من تجارب صاحبه، ومعاناته وأفكاره ونقاشاته ورؤاه، إلى تلك «القدوة» التي يرى أنه من الضروري تضمينها في قالب أدبي متماسك، بحسب شروطه التقنية. لم تكن «أماري»، بطلة الرواية، بعيدة عن شخصية الراوي في «باسم الأب»، علماً أن هذا الأخير لا يمتلك من النص الروائي أي إشارة، بقدر ما هو قراءة لذكريات مضت. غير أن من يروي هذه الذكريات، يشبه بطلة الرواية الأولى: بين الاثنتين أكثر من معاناة ووجع، وأبعد من طريق الألم النفسي والروحي، التي تنتهي، في الكتابين، بلحظة اكتشاف معنى

التصالح مع الذات، والتسامح مع الآخر، وإخراج الكبت والحقد والأنانية من أعماق الجسد والروح. في الرواية، تتذكر «أماري» أنها قرأت ذات مرة ما قاله هندوسي حكيم من أن السفر الحقيقي، الذي يمكن أن نقدم عليه في الحياة، يكمن في داخلنا. «في باريس، انتهت هذه الأقوال إلى معنى: كانت تعرف أنه يتوجب عليها أن تغطس في ذاتها، كي تعثر على حل لأزمتها» (ص٤٩). تقول تريسي شمعون إنها وصلت إلى مرحلة في حياتها يمكن وصفها بالسلام الداخلي: لا كراهية، لا عنف، لا حقد. هكذا «أماري» التي تخلّصت من القلق والفوضى، بسبب من رغبة دفينة في لاوعيها، إضافة إلى هذا العامل الخارجي الذي ساهم، بما يحمله من صبر وحب حقيقي ومثابرة على التعاطي المباشر مع عالمها الداخلي، القاسي والعنيف، في إنجاح عملية الخلاص.

تبدأ رواية «أماري» بمشهد الموت: الجدة في حالة احتضار أخير. دخلت في إطار اللاعودة، وراحت تهذي مستعيدة، بغموض وضبابية، صوراً أصبحت في اللاوعي الداخلي، وفي الماضي البعيد. لم تنجح «أماري» في فهم ما يجري لكنها شعرت بألم ما يعتمل في ذاتها، إزاء مشهد الاحتضار المؤدي حتماً إلى الموت. وعلى الرغم من درب الآلام الطويل، تخرج البطلة إلى حياة جديدة، بعد صراع بين الموت والحياة، بين الخوف والجرأة، بين التقوقع والانفتاح، بين صخب التعب والإرهاق والإحباط، وسكينة اكتشاف المعنى الحقيقي للحياة، وللموت أيضاً. كأن الرواية لا تتجاوز هذا الصراع، بقدر ما تحاول أن ترسم أبعاده ومعانيه وتأثيراته، وبالتالي مساره. تقول تريسي شمعون: «ينوجد الصراع بين الموت والحياة، إذا لم يكن المرء مرتاحاً إزاء فكرة الموت، وإزاء فكرة الأبد. بالنسبة إليّ، لا يوجد بداية ونهاية. كل شيء يستمر دائماً. كلنا نمرّ بمراحل في حياتنا، لكن الواحد منا إذا امتلك الأمل، وإذا آمن بالحياة، فلا شيء يتوقف، لأن كل شيء يكمل سيره غصباً عنا وعن كل شيء» (راجع «السفير» البيروتية، ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٤).

لا شك أن موت الجدة، في بداية النص، فتح آفاقاً من الأزمات الداخلية، التي بدأت البطلة «أماري» تعيشها. الموت يشكّل انطلاقة النص في فضح حكاية «أماري». والموت أيضاً كان انعكاساً ما لواقع كل تلك الأزمات التي راحت تتفلّت تدريجياً من عقلها الباطني إلى مساحة الوعي، تمهيداً لنفيها خارج بناء الجسد والروح. بعد الموت، موت الجدة، تروح «أماري» تروي تفاصيل حياتها، بين لندن وباريس وكاليفورنيا، في الولايات المتحدة الأميركية. وإذا كانت لندن مسرح الانطلاقة، وكاليفورنيا مكان الخلاص واكتشاف الذات والمصالحة، فإن باريس هي التي شكّلت حلقة التواصل بينها. وإذا كانت أحداث الرواية تدور في هذه العواصم الثلاث، فإن لبنان يمثل المشهد الخلفي، كما لو أنه الأكثر حضوراً، بل هو الأساسي في حياة «أماري». ذلك أن السبب الجوهري، الذي أدخل «أماري» في حالة القلق والضياع والقطيعة مع الماضي، يكمن في حادثة اغتيال والدها وزوجته، التي تحولت إلى لاوعيها.

موت الجدة يدفعها إلى مزيد من الإحباط والتقوقع. فإذ بصديقة لها تدعى «لينيتا»، في باريس، تدعوها إلى ضرورة الخروج من الإطار الأسود حيث راحت تنزوي في أسره يوماً بعد يوم. وفي العاصمة الفرنسية أثناء حفلة نراها خلالها لا تزال في ذروة تشنّجها وتوتّرها وابتعادها من الناس، تلتقي «شارلي» وتتطوّر العلاقة بينهما، إلى درجة الانتقال معه إلى كاليفورنيا، حيث يدخلها في تجارب متنوعة تدفعها إلى التخلّص من مكبوتاتها، واكتشاف حقيقة أزمتها، بمعاونة «كلير» شقيقة «بيل» الهندي، الصديق الحميم لـ «شارلي».

هنا يبرز الهنديّ في تقاليده وموروثاته. فهذه الأخيرة، كان لها دور معين في إيصال «أماري» إلى «شاطىء الأمان». تريسي شمعون تبدو هنا أكثر اقتراباً من هذا الشعب الأميركي الأصيل، وهي تقول إن ثمة أفكاراً يؤمن بها الهنود، تُسيّرها: «احترام الحياة ومحبة الحياة». تضيف: «يحترم الهنود الأرض، والطبيعة بشكل فظيع. إذا ذهبوا إلى الصيد، فإنهم يراقبون الحيوانات المنوي صيدها لشهر أو شهرين، ويختارون من بينها

الأضعف. يـراقبون تصرّفه بالنسبة إلى بقية الحيـوانات. وحـين يجدون هـذا دون سواه، يجدونه الأضعف من بـين جماعتـه، يقتلونه. وحين يصطادونـه، يشكرونـه لأنـه أعـطاهم الحياة.

لا تـدعي تـريسي شمعـون أنها تـطرح في روايتها جديداً ما، من حيث الموضوع. إنها تختار من ذكرياتها ما يساهم في بلورة مـوقفها من الحياة والموت، بعد تجارب كثيرة خاضتها وحيدة ومشرّدة داخل متـاهـة الـذات وقهـر القـدر. تستخـدم تـريسي شمعـون أسلوبـاً شفّافاً في قـراءة مناخـات «أماري» النفسية والاجتماعية. وتحـاول أن تستعين بمكـوّناتها الثقـافية المتنوعة، المتراوحة بـين بعض أبرز نتـاجـات الشرق الأقصى وبـين مـا أفـرزتـه الحضـارتان الأوروبيـة والأميركيـة الأصيلتـان خصوصاً لجهة الفكر والأديـان. تُظهـر روايـة «أماري» انغماس صاحبتها في هذه الثقافات. ودخـول البـطلة في تجـربـة البحث عن معنى ذاتها وماضيها، لا يتأسّس هباءً، بل انـطلاقاً من خلفية ثقافية متعددة، التـواصل الحقيقي بين الحاضر والماضي، في اتجاه المستقبل.

في كـل ذلـك، يمكن القـول إن أسلوب الكتابة واقعي في نقـل الحدث، وتصـويري لنفسية الشخصيـات وعـوالمهـا وأفكـارهـا، وسردي حين يعتمد لغة الوصف للمنـاخات المتداخلة بين تنـاقضات متنـوعة. يخـدم هذا الأسلوب المبسّط حكاية «أماري» في انتقالها من الـذاكرة الفـرديـة إلى الانفعـال الجماعي، والتعاطف مع هذه البطلة، التي تكـاد تختصر معـانـاة الكثـيرين في وطن المـوت والحـروب والـدماء. مـع «أماري»، يشعـر القـارىء كم أنّ لبنان طاغٍ على المشهد الروائي! ففي كل لحظة تقريباً، ينبت هذا الـوطن، بمـا يحمله من مـآسٍ وأوجاع، لأنـاس ظلّوا على تمـاس ما معه. وعلى الرغم من عدم ورود جغرافيـة لبنانية، فإن المناخ واضح، والتأثيرات أيضـاً، في جزء كبير منها.

وفي ختـام الـروايـة، تقـول «لينيتـا» لـ «أمـاري» إنها ستسمّي ابنتـهـا مثـلهـا. والسبب في ذلك، أن معنى «أماري» بالعربية هو «قمري»، وبالإيطالية (كون لينيتا إيطالية) «الحب». بـين القمـر والحب، لغـة عـاطفـة تأخذ العاشق إلى رحاب الحلم الأقصى. وفي الرواية، يتحـول حلم «أماري» بـالخـروج من نفق الكتابة، إلى واقع الفرح بـاكتشـاف معنى الوجود وأصالة الحب. □

الأقليات في التاريخ العربي
دراسة
عوني فرسخ
رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

التفتيت بمـاء الذهب!

أحمد مفلح
كاتب من فلسطين

■ إن للبحث التـاريخي منهجيـة خـاصـة اعتـادهـا الجميـع، وهي البحث والتنقيب في صفحـات المـاضي لنفهم الحـاضر. ولكن القضية التي يتناولها هذا الكتاب تتطلب منا منهجيـة استثنائيـة، تقوم على قلب المنهجية المعتـادة وعكسها، إذ الأجدى، عند دراسـة موضوع الأقليات في التاريخ العربي، أن نبدأ بالحاضر ونعود إلى الوراء، إلى المـاضي، لأن هذه القضية لم تكن موجودة، أو معـروفة في التـاريخ العـربي، بـل هي قضيـة حـديثـة، إبتدعها وابتكرها الاستعمار الغربي من جهة، والبعد عن روح الإسلام وتعـاليمه من جهـة أخرى. واعتمادنا هذه المنهجية يأتي من بـاب ضرورات البحث العلمي ومعرفة الحقيقة، لأننـا إذا عدنـا، بعكس المنهجيـة الاعتيـاديـة، نكتشف أن هذه القضية مرتبطة إلى حد بعيد بالاستراتيجيـة الصهيونيـة القائمـة على تفتيت الـوطن العـربي، ليسهـل عليهم استغـلالـه وإضعـافـه، وبـالتـالي يتضـح أمـامنـا مـدى الضعف الـذي نحن فيـه، ومـدى تبعيتنـا وكفـرنـا بـوحدتنـا وقـوميتنـا التي هي هـويتنـا وبـالتـالي قـوتنـا. وأيضـاً بهـذه الـدراسـة أو المنهجية الحاضرة أو المقلوبة، نستطيـع الحكم عـلى مستقبلنـا القـاتم، خصـوصـاً بعـد مـا تتكـرس قضيـة الـسـلام، التي هي انتصـار سـاحق لهذه الاسـتراتيجيـة التفتيتيـة. إن مـا يدفعنا إلى دراسة الحاضر هو الرغبة في مواكبة أو التماشي مع السرعة التي تُقوْلب مستقبلنـا، إذ كـل يـوم شيء جـديـد متجـذر وعميق في حياتنا، فأعداء الأمس أخوة اليوم، والأخـوة أعـداء، ومـا تـرسب منـذ آلاف السنـين بُـتر بجـرّة قلم. ولهـذا لن نغـوص في مـاضٍ لنـدرس معضلة غير مـوجودة ونـترك حاضـراً يعـجّ بـروافـد ومسـارب هـذه المعضلة التي تسمى «أقليات».

وقبـل أن نـدخـل في مضمـون الكتـاب ومنـاقشته، لا بـد لنـا من وقفـة، أو وقفـات متعـددة تتعلق أيضـاً بـالمنهجية. أولى هـذه المـلاحـظات هي عنـوان الكتـاب نفسـه «الأقليات في التاريخ العربي»، فهـذا العنوان غير المحدد يربك القارىء والمؤلف معاً، فعدا عن أن هـذه المشكلة أو التسمية هي حـديثـة العهـد، وليست غـائرة في التاريخ العربي، إلا إذا اعتبرنا أن الصراعات القبلية هي من هذا القبيـل، وهنـا نقـع في التـأريـخ السيـاسي للمنـطقـة العربيـة. وعنـدهـا سنحتـاج إلى مجلدات وليس كتـابـاً واحـداً، ولكن الـذي فعله المؤلف أنه قفز فوق هذه الجهود، وقصر عمله، أو فـترة بحثـه عـلى بـدايـة الفتـح الإسلامي، وكأن التاريخ العربي، الذي هـو قبل الإسلام بسنوات كثيرة، يقتصر فقط على

كتب

الفتح الإسلامي وبعده. أو بعبارة أخرى يريد أن يقول إن لا عرب ولا تاريخ قبل الإسلام، وهذه مغالطة تاريخية لا يمكن التسليم بها، فلا يضمن عنوانه تحديداً زمنياً للبحث، مثلاً منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم، بدلاً من كلمة منذ الجاهلية إلى اليوم. وأيضاً يقع على هذه تسمية عبء بحث مشكلة الأقليات، التي يعتبرها فرسخ قديمة، في بقية المناطق التي دخلها الإسلام. فلا يمكن تفصيل وتجزيء تاريخ مسيرة الفتوحات الإسلامية ودخول الإسلام المناطق غير العربية بحسب رغبتنا. وأيضاً لا يمكننا إسقاط مقولات ونظريات القرنين التاسع عشر والعشرين على تاريخ الإسلام، فلا يمكننا مثلاً تسمية المنطقة العربية في فترة المد الإسلامي بأنها «الوطن العربي»، لأن العرب وقبائلهم كانوا فقط في الجزيرة العربية، وبعد الهجرة بعشرات السنين بدأ الفتح الإسلامي لبلاد الشام ومصر، وبعدها بدأ فتح المغرب العربي، وبالتالي لم يكن «الوطن العربي» الذي نحدده اليوم، إذ كان يتسع مع الفتح الإسلامي الذي وصل إلى حدود الصين وأوروبا، ويضيق إلى ما هو عليه اليوم. وربما يقول قائل إن الشام ومصر وبعض مناطق المغرب العربي كانت تقطنها قبائل عربية إثر الهجرات التي حصلت من بلاد ما بين النهرين، فهذا صحيح، وهنا نقع في ضرورة مناقشة وضع هذه القبائل أيام الرومان والبيزنطيين وبعد نشر الديانة المسيحية ـ وبذلك نقع في نقص محتوى الكتاب الذي لم يناقش هذه المواضيع، علماً أن عنوان الكتاب يشملها حكماً.

أما الملاحظة الثانية فهي تعريف «الأقليات» أو الجماعة التي ينطبق عليها تعريف «أقلية». فالكاتب أراح نفسه من عبء التعريف ليتخلص بالتالي من الاستفاضة في البحث، ولذلك أحالنا إلى كتب أبو سيف يوسف، «الأقباط والقومية العربية»، وسميرة بحر، «المدخل لدراسة الأقليات»؛ وبرهان غليون، «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات» إلخ.

فهذا الهروب ليس من أجل التوفير على القارىء جهد قراءة تعاريف منشورة عند غيره من الباحثين، فلو كان هذا قصده لما رأيناه يعيد في معظم أجزاء الكتاب ما كتبه غيره وملّه معظم القرّاء والباحثين من كثرة ما سمعوه، خصوصاً أنه لم يقدم شيئاً جديداً.

وعلى سبيل المثال عندما نقرأ الأجزاء المتعلقة بالدولة العثمانية وتاريخ لبنان (ص١٦٧ ـ ٢٢٠) فهذا القسم من الكتاب هو تكرار لما سبق وكتب. ولكن هذا الهروب هو حسن تخلص عند الكاتب لكي لا يورط نفسه في ما تحتويه كلمة «أقلية» من حيث التعريف، وبالتالي يصبح لزاماً عليه بحث أركان هذا التعريف ركناً بعد الآخر. بالأقلية عنده فقط هي علاقة أهل الذمة بالمسلمين، أو بمعنى آخر الحديث عن أهل الذمة (مسيحيين ويهود) في المجتمع الإسلامي. ولكن الأقلية تعني «تلك الجماعة، التي تتسم بسمات طبيعية ـ إثنية أو ثقافية ـ كاللغة أو الدين أو القومية أو العرق أو القبيلة وتفرعاتها». وقد تعني الأقلية أنها «مجموعة من رعايا دولة ما تنتمي، من حيث الجنس أو اللغة الدين، إلى غير ما تنتمي إليه أغلبية السكان». فهذا التعريف وغيره من التعاريف التي تعتمد المقياس السوسيولوجي والاقتصادي والسياسي والعددي، ستجعل المؤلف يبحث الكثير الكثير من أجل تغطية عنوان كتابه، لذلك نراه وقد تخلص من التعريف ولجأ إلى ركن واحد فقط هو وضع أهل الذمة في المجتمع الإسلامي (وإن كان بحث في موضوع الشيعة والدروز والعلويين، لكن ليس الشيء الذي يمكن الاعتماد عليه). وكذلك لم يعطنا المؤلف وجهة نظره حول هذه التعاريف للأقلية.

فهو، كما يظهر من خلال كتابه، مؤمن أشد الإيمان بالقومية العربية، ولكن كيف يمكن له تقسيم المجتمع على أساس الدين؟ من منطلق قومي ـ عروبي، نقول إن كل من نطق اللغة العربية فهو عربي، ولا دخل لعامل الدين في التعريف القومي، ولهذا لا يمكننا الانجرار وراء التعاريف والمفاهيم الانعزالية التي ترى إلى الطائفة والمذهب الديني تصنيفاً قومياً، أو «أقلوياً». فلا يمكننا مثلاً الخلط بين العربي والمسيحي، فالعروبة هوية سياسية أو حضارية واسعة، والمسيحية علاقة روحانية بين الإنسان وخالقه، تماماً كما المسلم والعربي، وكذلك الشيعة والدروز والعلويون، وحتى الملحدون، فشتّان بين الهوية السياسية والعلاقة الروحانية مع الخالق.

أما العلاقات الإسلامية ـ المسيحية، أو ما يمكن تسميته وضع أهل الذمة في المجتمع الإسلامي، فهو موضوع آخر منفصل تماماً عن موضوع الأقليات، والشيء نفسه يمكن أن ينطبق على اليهود العرب، بغض النظر عن مواقفهم أيام النبي وإلى اليوم. أما اليهود المهاجرون من الدول الأوروبية، فذلك موضوع آخر. وأيضاً من هذا المنطلق القومي بنفسه، لا يمكن لنا الحديث عن بقية المذاهب الإسلامية كأقليات في الوطن العربي، وإلّا نكون وقعنا في متاهات الاستراتيجية الصهيونية، التي تغذي هذا التشرذم والانقسام، وترحب بالكتابة عنه، لأن هذه الكتابة تكرّس هذه الاستراتيجية وتبقيها.

باختصار، يمكن لنا تعريف الأقلية بأنها جماعة بشرية من أصول جنسية وحضارية مغايرة لأصول الأكثرية التي يعايشونها، وتشمل هذه الجماعة كل من تثقف وتأثر بحضارة وثقافة غريبة عن الحضارة والثقافة السائدة في وطنه. وبناء عليه، يمكن أن يشمل هذا التعريف الأقلية السوسيولوجية حيث الفروق الطبقية. ولكن لا يمكن أبداً إدخال الدين والمذهب كعاملين من عوامل الأقلية، إلا إذا حمل معتنقوهما الأفكار التقسيمية الغريبة عن الواقع المعيش. وغير ذلك من الأحداث التاريخية لا يمكن تسميته بتاريخ الأقليات، بل هو تاريخ سياسي تتخلله الصراعات السياسية والاجتماعية والدينية. أما التأريخ للأقليات في المنطقة العربية، فيمكن لنا من خلال رصد تحركات هذه الأقليات وتوضيح جذورها ومدى معايشتها العرب والخطر الذي تمثله على وحدة العرب والمحافظة على الحضارة العربية. وهنا نعود إلى بداية ما قلناه بأن هذه الحركات وخطورتها بدأت حديثاً، فقط مع التدخل الغربي وبداية الاستعمار، أو بكلمة أخرى منذ بداية العمل على تحويل الحلم الصهيوني إلى واقع موضوعي.

إعتقدت، عند وقوع الكتاب أول مرة بين يدي، أنني سأقرأ وأتعرف بخفايا وأسرار وتطور هذه القضية الشائكة في الساحة العربية، خصوصاً أن الكتاب يقع في ٤٥٣ صفحة، ولكنه، إضافة إلى الملاحظات السابقة، يبتعد كل البعد عن موضوع الأقليات، خصوصاً في القسم الأول منه. فمثلاً أين حديثه عن الأرمن والأشوريين، التركمان، الشركس، الداووديين؛ البهائيين؛ الطوارق... والكلدان... إلخ؟ فإذا اتفقنا معه أن هذه القضية هي قضية سياسية أثارها

كأن التاريخ العربي يقتصر على الفتح الاسلامي فقط!



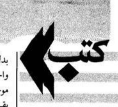
ويثيرها الاستعمار الغربي مجسداً في صورة البريطانيين والفرنسيين بالأمس، واليوم الصهاينة، فلا يمكننا الاتفاق معه على نسيان أو شطب هذه الجماعات الموجودة في المجتمع العربي. صحيح أن بعض هذه الحركات صغيرة الحجم والتأثير ولكنها كالمرض الخبيث تبدأ بخلية واحدة ثم تتجذر وتودي بالجسم. ومن هذه الحركات، على سبيل المثال، لا الحصر، القاديانية، أو المرزائية نسبة إلى مرزا علام أحمد القادياني، الذي ادعى المهدوية العام ١٨٨٠، ثم ادعى أنه المسيح الموعود، وأن عيسى ابن مريم قد توفي، وأن روحه قد حلت فيه، لذا فهو المسيح المنتظر. وفي العام ١٩٠١، ادعى النبوة صراحة، وادعى أن ما يأتيه هو الإلهام ثم الوحي بواسطة ملائكة الله، وذهب إلى أن نبوته أفضل من نبوة سيدنا محمد. وكل ذلك كان بإيحاء من السلطات البريطانية الاستعمارية. ومثل القاديانية كانت البهائية، التي دعا إليها الميرزا حسين علي الملقب بحضرة بهاء الله، ومن قبله ميرزا علي محمد الشيرازي، الذي ادعى أنه نبي يوحى إليه، بعدما ادعى أنه المهدي المنتظر. ومن مظاهر هذه الحركة إقامة هيكل خاص على جبل الكرمل في مدينة حيفا في فلسطين المحتلة. ويكرس هذا الهيكل، الذي ترعاه سلطات الاحتلال وتقدم له كل دعم معنوي ومالي ذكرى مؤسس البهائية العام ١٨٤٤. وتهدف البهائية إلى إقامة حكومة عالمية، نواتها الدار الكونية للعدالة التي شيدت في حيفا العام ١٩٦٣. وذلك توحيد اللغة والفكر في إطار تعاليمها التي تقول، إن الأديان السماوية كلها، بما فيها الإسلام، قد انتهى دورها، وإنه لا بد من إدخال تعديلات على هذه الشرائع السماوية المعترف بها. وتتواجد البهائية في فلسطين والأردن ومصر.

أما الأرمن الذين لهم مشروعهم الخاص لإعادة بناء قوميتهم، فإنهم ضعيفو الاندماج جداً في البلدان العربية سياسياً. وقد نجحوا في كسب التسامح الكبير في المجتمعات العربية منذ عقدين من الزمن، ذلك لأن مشروعهم القومي لا يتناقض مع المشروع القومي العربي، على العكس من باقي المشاريع التي طرحتها الأقليات الأخرى. ويتواجد الأرمن في لبنان وسورية والعراق والأردن ومصر وفلسطين. والآشوريون هم أقدم الشعوب التي عاشت في العراق منذ الألف الرابع قبل الميلاد، وأقاموا لهم دولة مستقلة في شمال العراق وعاصمتها «آشور»، استمرت نحو ألفي سنة، وتوسعت في بعض الحقب إلى مصر وفارس حتى انهارت العام ٦٠٥ ق. م. ومن أهم مطالبهم، بناء على ميثاقهم العام ١٩٣٢، الاعتراف بهم في العراق كشعب، لا كطائفة، والمطالبة بإيجاد وطن لهم في العراق، والتعليم باللغتين العربية والآشورية، ولكن هذه المطالب انتهت بالقضاء على حركتهم وتجريد بطريركهم من جنسيته العراقية ونفيه إلى الولايات المتحدة. وهم يتواجدون اليوم في العراق وسورية ولبنان. ومطالبهم اليوم في العراق تتلخص في السعي إلى الاعتراف بـ «القومية الآشورية»، وإلى التساوي ديموقراطياً مع بقية العرب والأكراد. وما يقال عن الآشوريين يقال عن الكلدان الذين يعتبرون شعباً واحداً مع الآشوريين.

أما الشركس، فهم في الأصل سكان القوقاز الأصليون، ويعودون في أصولهم السحيقة إلى السلالة الآرية. كان لهم شأن خطير في مصائر البلاد العربية، وتمكنوا من السيطرة على الحكم في مصر لكن الدولة العثمانية قضت عليهم في معركة مرج دابق العام ١٥١٧. أما بلادهم الأصلية، فقد احتلها الروس العام ١٨٦٤ وأجبروا سكانها على الهجرة، فوصلوا إلى سورية وفلسطين والأردن. ومن بين جميع الأقليات في الوطن العربي، لا يمتلك الشركس أي مشروع قومي خاص بهم، وكل ما يريدونه هو أن يكونوا مواطنين في دولة عادلة، لا تميز بين أفرادها لأسباب عرقية أو مذهبية أو مناطقية. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن التركمان الذين يقدر عددهم في العراق بنحو ٢,٥ مليون نسمة، والتركمان هم صنف من الأتراك، جاءوا من تركستان، وتفرقوا في البلاد قديماً، ووصلوا العراق. لذا يُعتبرون من صميم أهل العراق وليس طارئين عليه.

إلى جانب هذه الجماعات أو الأقليات، هناك أقليات أخرى ترتكز إلى التعاليم الدينية





بدلاً من الأصول القومية، مثل الصابئة وهي واحدة من أهم الفرق الحلولية التي لا تزال موجودة في جنوب العراق. وأتباع هذه الفرقة يقدسون الكواكب، ويرى بعض المؤرخين أنهم مسيحيون على مذهب يوحنا المعمدان. واليزيدية وهي حركة دينية كثيرة الشبه بالزرادشتية، لكنها أدخلت الكثير من العناصر الإسلامية والنصرانية فيها. ومؤسسها هو الصوفي المسلم عدي بن مسافر. تقوم عقيدتهم على مصالحة وإرضاء الشيطان اتقاء للشر وسعياً وراء السعادة. وهناك أيضاً الداووديون وهم من العنصر الكردي، ويقولون إنهم من أتباع النبي داوود. وكتابهم المقدس هو الزبور، مكتوب بالتركية، ولكن بحروف عربية.

أهمية دراسة «الأقليات» هي نبش وفضح هذه الحركات والتعاليم لتعريتها والتصدي لها، وليست القضية هي العودة إلى الوراء وإطالة الحديث عن الأمويين والعباسيين والمماليك، بل ما يلزمنا هو ما يدور اليوم، فالأكراد والبربر والمسيحيون العرب كانوا من أشد المدافعين عن المنطقة العربية - الإسلامية، ويكفي أن نذكر صلاح الدين الأيوبي الكردي الأصل وطارق بن زياد البربري، والأقباط والروم الأرثوذكس الذين تصدوا للغزوات الصليبية، حتى نعرف مدى ارتباط النعرات الطائفية والأقلوية، المهتاجة هذه الأيام، بالمشروع الاستعماري الغربي الصهيوني. وكم كنت أتمنى على المؤلف، الذي صرف الجهد الكبير الواضح في عمله عند دراسة تاريخ أهل الذمة، الكشف عن هذه الحركات في هذه الأيام، بدلاً من تأجيلها إلى عمل آخر قادم كما قال في المقدمة! وكم نحن في حاجة إلى كثرة الحديث عن هذه الظاهرة التفتيتية وتقديم الاقتراحات وسبل التخلص منها، وتربية أبنائنا وتحصينهم ضدها، لأن التربية هي الحلقة المهمة التي يمكن الدخول منها، وهي البلسم الوحيد المتبقي!

وبقي أن نقول إن هذه المشكلة التي تسمى «أقليات»، هي كرة الثلج التي تكبر وتكبر وستكبر أكثر نظراً إلى ضعف المشروع الوحدوي وبعدنا عن مبادئنا الإسلامية السامية، ونظراً إلى تسليمنا بالمشروع الصهيوني الذي يسمى «السلام» والذي هو حرب تجزيئية مضمونة النتائج لتقسيم العرب. □

أين الأرمن والآشوريون والتركمان والشركس؟

الجنس في القرآن

دراسة

إبراهيم محمود

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤



صقر أبو فخر

كاتب من فلسطين



فضيحة علمية

■ هذا كتاب قلَّ تحصيله وكثُر تفصيله. مَثَلُه مَثَلُ النائم حينما رأى نفسه يأكل حلوى، فإذا به عندما انتبه قد تكمّش حلقُه وجف ريقُه. وعنوان الكتاب يوحي بأن ثمة الكثير من الأسئلة والعديد من الإشكالات التي سوف يعرضها المتن. لكن، بعد أن تُطوى آخر صفحة نتساءل: ما الفكرة المحورية التي دار حولها الكتاب وحار فيها الكاتب وأراد أن يؤكدها أو أن ينفيها أو أن يطورها؟ وباختصار، ماذا في هذا الكتاب الذي لا يثير قضية ولا يناقش قضية ولا يعرض أي قضية؟ إن المشكلة الوحيدة التي يثيرها هذا الكتاب هي جدوى هذا الضرب من الكتابة وهذا الطراز من التحليل، بل هذه الطريقة في النظر والعرض وهذا النهج في التعليل والاستنتاج.

يبدو الكتاب كأن لا رحيق له ولا جنى. لقد جفّت صفحاته وشاخت فصوله منذ البداية. فإذا كان عنوان الكتاب يستدعي، بقوة التخيل، مفردات وعبارات جنسية، فإن العبارة الملائمة في هذا المقام هي أن قراءة هذا الكتاب بلوى ومتابعة صفحاته عناء، وأن مَن تنكب مشقة القراءة صار كمن



يضاجع محرماً في الحلم، فلا فائدة ولا متعة ولا حسنة مؤجلة. إنه، باختصار، سمك لبن تمر هندي، على طريقة الأمثال المصرية التي انتقلت إلى السينما.

تشيع في هذا الكتاب بهلوانية فكرية ولغوية لا تنطلي على أحد. فاللغة السائدة منهوكة، تعبة، لا تؤدي ألفاظُها المعاني، ولا تحمل عباراتها دلالات صريحة. وهي تتناسل كالمتحول وحيد الخلية: كل جملة مثل التي قبلها مثل التي بعدها. السابق مثل اللاحق. إنها لا تنمو ولا تنشىء في تراكمها معماراً نظرياً ومعرفياً، كأنها قطعان غيوم بلا سماء، أو مجرد مفردات وجمل تتوالى وعبارات وفقرات تتوالد بلا منطق يحكمها أو خيط يربطها أو عقد ينتظمها. فكأنها تنزيل بلا بلاغة يحتاج إلى تأويل ليبلغ. كما تكمن فيه، مسألة منهجية بالغة الأهمية والدلالة وهي ما نسميه «استنفاد المصادر». إن أبسط قواعد البحث العلمي والأصول المتبعة في مجال الدراسات، تفرض على الكاتب أن يستنفد مصادره كلها، قبل أن يلجأ إلى إعادة ترتيب هيكل دراسته وتعديل منهجه ثم صوغ البحث في شكله النهائي. ولا يجوز لأي باحث جادّ أن ينصرف إلى الكتابة قبل أن يستكمل رحلته في المصادر والمراجع المتاحة. والحال أن هذا الكتاب الذي بين أيدينا يفتقر، افتقاراً شديداً، إلى المصادر والمراجع المعتبرة، وهي متاحة بسهولة لمن أرادها. وبسبب افتقاده هذه المصادر المهمة، صار كالثوب المهلهل على جسد سقيم، وسنبين ذلك بالتفصيل:

١ ـ لم يستخدم الكاتب مصدراً أساسياً واحداً في «الفقه». إن ما كتبه محمد مهدي الإستانبولي وأبو حامد الغزالي في «الزواج الإسلامي السعيد» واللذان استفاض المؤلف في الاستعانة بهما واللجوء إليهما، لا يعتبر من الفقه البتة. ويمكننا إنعاش ذاكرته بعشرات كتب الفقه التي لا أظن أن الكاتب يجهلها، من كتاب «الأم» للإمام الشافعي إلى «تحرير الوسيلة» للإمام الخميني حتى «بغية الطالب» للهرري الحبشي.

٢ ـ لم يستخدم المؤلف مرجعاً أساسياً واحداً في «التفسير»، بل طاب له الاستعانة بـ «مختصر تفسير ابن كثير». والمختصر هو، في النهاية، على ذمة من اختصره، ويُعد مرجعاً ثانوياً، لا أساسياً. فلِمَ لم يستعن بتفسير ابن كثير نفسه مثلاً؟ وكنا سنصفح عنه حتى لو استعان بـ «تفسير الجلالين»، على عيوبه.

٣ ـ لم يستخدم كتاباً أساسياً واحداً في «الحديث». وعندما حشرته آراؤه وأعوزته الحجة، طابت له الاستعانة ببعض الأحاديث نقلاً عن «تحفه العروس» لمحمد مهدي الإستانبولي (ص١٥١). والمعروف للمبتدئين أن كتاب الإستانبولي هذا ليس مرجعاً في الحديث، وأن الأحاديث المنقولة منه هي إما موضوعة أو ضعيفة المتن أو بلا سند موثوق. أما كتب الحديث المتوافرة فما أكثرها! وأبعدها شهرة «الصحيحان» للبخاري ومسلم وسنن ابن ماجه ونوادر الأصول للترمذي وغيرها.

٤ ـ لم ينقل من أي مصدر مأنوس في «اللغة»، ولم يستخدم أي قاموس أو معجم عربي مشهور أمثال «تاج العروس» للزبيدي و«لسان العرب» لابن منظور و«القاموس المحيط» للفيروزآبادي ولا «محيط المحيط» للبستاني ولا حتى «المنجد»، الذي لا ينجد، على رأي البعض. إن المرجع الوحيد الذي استند إليه، في هذا المجال، هو «الصحاح في اللغة والعلوم» الذي أعده وصنفه منذ سنوات معدودة مترجمان لهما باع طويل في الترجمة، لا في اللغة، هما نديم وأسامة مرعشلي. ولو أنه استند إلى «الصحاح» الأصلي للجوهري بدلاً من «صحاح» المرعشلي، لكان ذلك أقرب في البحث إلى المنهج القويم والطريق السليم. فتبصروا!

٥ ـ لم يستخدم مصدراً أساسياً واحداً في «التاريخ»، إلا كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» للمسعودي. وهو مؤرخ ضعيف ومطعون في نقله وكاذب في كثير من الأخبار. ورواياته، في معظمها، تدور على الخوارق والمخرقين. وهو الذي سخر منه أبو العلاء المعري لأنه نقل في «مروج الذهب» قصيدة نظمها آدم باللغة العربية في رثاء ابنه هابيل.

وفضلاً عن ذلك كله، فإن الكاتب يطيح بأبسط القواعد العلمية للنقل، غير مكترث بالأصول المتبعة في العودة إلى المراجع والمصادر. فهو عندما يستعين بسفر التكوين مثلاً (ص٢٦) فإنه ينقل ذلك من كتاب فراس السواح «مغامرة العقل الأولى» (دمشق: دار المنارة، ١٩٧٦). وكان الأولى به أن يعود إلى النص الأصلي في العهد القديم، لا أن يقتبسه من مرجع ثانوي، مع ما في ذلك من ريبة وعدم تحقق. إن هذه الطريقة في استخدام المصادر أوقعت صاحبها في فضيحة علمية، هاكم تفصيلاتها: ففي الصفحة ٣٢، أورد الكاتب فقرة مطولة من «نشيد الأناشيد» (الصحيح: نشيد الإنشاد) اقتبسها من كتاب الباحث والعالم المشهور صموئيل كريمر: «طقوس الجنس المقدس عند السومريين» (قبرص: سومر للدراسات والنشر، ١٩٧٦). وعندما عُدنا إلى النص الأصلي لنشيد الإنشاد لم نعثر على هذه الفقرة بتاتاً، لا في الطبعة الكاثوليكية للكتاب المقدس (بيروت: جمعية الكتاب المقدس، ١٩٧١) ولا في الطبعة البروتستانتية (دار الكتاب المقدس، ١٩٨٢). وهذه من العثرات التي لا تغتفر لكاتب.



والأنكى أن جميع مراجعه الأجنبية، كلها بلا استثناء، هي مترجمة! أي أن الكاتب يعتمد، في معظم النتائج التي توصل إليها وفي بعض الحجج التي ساقها في المتن، على ذمة المترجمين وأمانتهم ومعرفتهم، وهي ذمة وأمانة ومعرفة مشكوك فيها تماماً. ولكن أي ترجمة هي هذه وأي أمانة علمية! وأي خيبة تنتظره جراء استخدام مثل هذه المراجع! سنضرب مثلاً واحداً فقط لكارثة الترجمة وجهل المترجمين، فنشير إلى أحد المراجع التي استخدمها الكاتب، وهو «الحريم السياسي: النبي والنساء» للكاتبة فاطمة المرنيسي (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٠، ترجمة: المحامي عبد الهادي عباس). إن هذا الكتاب، في نصه الأصلي الموجّه إلى القارىء الفرنسي، هو كتاب جيد، وقد لاقى استحساناً وتقريظاً من الأوساط الثقافية النقدية حين صدوره، مثلما واجه تعريضاً من الجهات الدينية. والباحثة فاطمة المرنيسي مشهود لها بالكفاءة في هذا المجال. أما كيف صارت حال هذا الكتاب على يدي المترجم، فدونكم التالي:

إن «صفية بنت حُيي»، الزوجة اليهودية للنبي محمد، صارت بعد الترجمة: «صافية بنت هويا» (ص٢١٠). وتكرر هذا الغلط الفاحش ست مرات. والمحدِّث المشهور أبو هريرة يصبح «أبو القطة الصغيرة» (ص٩٣). والقائد المعروف خالد بن عبد الله القسري يغير اسم عائلته في الترجمة الدمشقية إلى «القصري» (ص٦٢). وزيد بن حارثة جعله المترجم عبداً للنبي (ص٢٠٩)، وهو، حسب السيرة مولى الرسول ومن قبيلة كعب بالتحديد، أصيب في إحدى الغزوات، واستخلصته خديجة لها من ابن أخيها حكيم



بن حزام، ثم وهبته لمحمد الذي لم يسترقه، بل أشهد قريشاً أن زيد بن حارثة بن شراحيل بن كعب الكلبي، هو ابنه وارثاً موروثاً. وقصته شائعة جداً في التاريخ الإسلامي، وفيها آية قرآنية ذائعة الصيت. وأكثر ما يغيظ أن المترجم عمد، بجهالة ما بعدها جهالة، إلى ترجمة الأحاديث النبوية بالعربية من الفرنسية بدلاً من أن يفتش عنها في مظانها. ولولا بقية باقية لكان بادر إلى ترجمة الآيات القرآنية نفسها. فالحديث المشهور: «لم يفلح قومٌ ولوا امرأة أمرهم» صار على يدي المترجم الحصيف «لا يفلح شعب يكل أموره إلى امرأة» (ص١٤). وقول النبي: «سبحان مصرِّف القلوب» في قصته مع زينب بنت جحش يصبح في الترجمة: «سبحان الله الذي يقلِّب الأفئدة والعيون» (ص١٢٩). ومثل هذا كثير. فتخيلوا!

في التراث العربي المطبوع، ثمة كتب كثيرة، في هذا المجال، لم يستخدمها الكاتب قط. أشهرها: «جوامع اللذة» (علي بن نصر الكاتب)، «نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب» (السموأل بن يحيى المغربي)، «الإيضاح في أسرار النكاح» (عبد الرحمن الشيرازي)، «نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب» (أحمد بن يوسف التيفاشي)، «التدبير المعين على كثرة الجماع» (القرطبي)، «نواضر الأيك في نوادر النيك» (الإمام السيوطي)، «الوشاح في فوائد النكاح» (السيوطي أيضاً)، «إرتياح الأرواح في آداب النكاح» (مجهول)، «غاية الشهوات ومجمع اللذات» (مجهول)، «رجوع الشيخ إلى صباه في القدرة على الباه» (أحمد ين سلمان المشهور بابن كمال باشا التركي).

يستفيض الكاتب في الحديث عن الجنس كطقس من طقوس الخصوبة في الجزيرة العربية، ويستغرق طويلاً في استحلاب الكلام من لفظة «الحرث» (ص٦٥ و٩٣) وكلمة «أمنا الأرض» و«الأم الأولى» (ص٩٢). ويعرج على الطواف في الحج، فيدّعي أن «الطواف حول الحج قديماً، قبل الإسلام، كان يتضمن معنى دينياً جنسياً» (ص٨١)، ويتساءل: «لماذا كان هؤلاء العرب، رجالاً ونساء، يخرجون عراة أو شبه عراة» (ص٨٢)، ويجيب: «لعل خروجهم بهذا الشكل هو محاولة منهم للتحضير لممارسة الجنس جماعياً في الطبيعة وخاصة في موسم الخصب أو الإخصاب للطبيعة» (ص٨٢). لقد خلط الكاتب، تخليطاً فظيعاً، البغاء المقدس، الذي كان موجوداً قبل الإسلام في بعض أنحاء الجزيرة العربية، بطقوس الخصب الجنسية التي لم تعرفها الجزيرة العربية بتاتاً، ولم يقم أي دليل، بعد، على وجود طقوس الخصب المقدسة عند العرب قبل الإسلام. فهذه الطقوس كانت شائعة في الحضارات الزراعية ـ المائية، التي قامت في مصر والعراق والهند، وإلى حد أقل بكثير في الشام واليمن. أما في الجزيرة العربية، أكان ذلك في نجد أم في الحجاز أم في تهامة، فلم تظهر هذه العبادات. وموسم الحج هو في الأصل، موسم للتجارة والتبادل البضاعي، وليس احتفالاً للخصب كي يدّعي المؤلف أن الطواف فيه هو محاولة للتحضير لممارسة الجنس جماعياً في الطبيعة ولا سيما في موسم الخصب. والأرض عند العرب لم تكن البتة «أمّاً»، كما هي عند الهنود الحمر، ولا حتى مثابة أو مكان استقرار، إنما هي فضاءٌ مترامٍ ومكان للترحل. ولا علاقة لعبادات الخصب، في نشوئها، بتلك البيئة الصحراوية المقفرة. لقد تطلع العرب إلى السماء، لا إلى الأرض؛ فعبدوا الشمس (عبد شمس) واللات (تيم اللات) وهي الزهرة إلاهة الشهوة. والشهوة غير الخصب، فهي ترتبط بالإنسان ككائن حي، وتنتشر في الأقاليم كلها، صحْراوية كانت أم دغلية أم زراعية أم قطبية، في حين أن عبادات الخصب ترتبط بالماء والأرض معاً. والعرب، في نظرتهم الهيّابة إلى السماء، قدسوا المطر والآبار. ومن هذه القداسة انبثقت صلاة الاستسقاء أي استمطار السماء، وليس إخصاب الأرض. فالإخصاب، في طقوس الخصب المقدسة؛ كما شاعت في الحضارات النهرية والمائية، إرتبط بالرجل الذي يخصب المرأة، أو بالثور الذي يخصب الأرض، أو بالقضيب إله الخصب على العموم. أما عند العرب، فقد ارتبطت القداسة بالسماء وهي مؤنثة، أو بالشمس وهي مؤنثة أيضاً. وإن

أكثر آلهة العرب هي من الإناث أمثال: مناة (مناتا الآرامية) واللات (الزهرة عند الصابئة وفينوس عند الرومان) والعزى (لعلها إيزيس المصرية). أما هُبَل، فقد عظّمه عرب الجزيرة لأنه، ببساطة، إله الآبار، وأصله من الشام (البعل) وهو آرامي اللفظ، وليس عربيه، وكان مقامه على بئر في مكة بنيت الكعبة عليها.

لقد عُني العرب كثيراً بالماء، واحتالوا للحصول عليه، وهو الثروة النادرة، لا من أجل الزراعة (إخصاب الأرض) بل لسقياهم وأغنامهم وإبلهم، أي من أجل البقاء. أما الطواف في الحج، فالصحيح أنه كان طريقة للتطهر كالاغتسال عند «الأسينيين» في الشام، وعند «الصابئة» في العراق، ولم يكن قط تمهيداً لممارسة الجنس الجماعي، كطقس من طقوس الخصب. وليس صحيحاً أن الرجال والنساء كانوا يطوفون عراة؛ فهذا تزوير فظ للتاريخ وجهل بوقائعه الصحيحة. فقد كان الرجال يطوفون نهاراً والنساء ليلاً، ويقولون: لا نطوف بالثياب التي قارفنا فيها الذنوب. وكان هذا الطواف تعظيماً للكعبة وتطهراً مما فعله «إساف» و«نائلة» فيها. علماً أن «الأحماس» أو «الحُمس» وهم سدنة الكعبة، كانوا يطوفون بثيابهم ويرفضون الطواف عراة. وكانت المرأة، إذا ما طافت عريانة، تضع إحدى يديها على قُبُلها والأخرى على دُبُرها وتنشد:

اليوم يبدو بعضُه أو كُلُّه
وما بدا منه فلا أُحِلُّه

كنا نتوقع، حين شرعنا في قراءة كتاب «الجنس في القرآن»، أن يثير الكاتب جميع المسائل والأسئلة وجميع المشاكل والإشكالات المرتبطة بالموضوع، وأن يقدم معالجة عصرية جريئة وشائقة للقضايا الراهنة والشائكة، كالزنى، واللوط بالمرأة، والجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، ووطء البهيمة، والاستمتاع بالرضيعة، ونكاح الصغيرة، وختان الأنثى، والاستمناء، وغيرها الكثير من المسائل القديمة - الجديدة والملحّة، ولا سيما في هذا الزمان الذي تستيقظ فيه آراء خمدت، وفتاوٍ بادت، وأسماء رجال ضاعت، وأفكار ماتت، فإذا بها ترجع كلص وقاتل كأنها «الرغبة المقموعة» عند سيغموند فرويد؛ لا بد من عودتها بقوة الغريزة، فلا فكاك، حينئذٍ، من المواجهة أو الانحناء أو الصبر. □



سايكولوجية الشعر ومقالات أخرى
دراسة
نازك الملائكة
دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٩٣

خالد آل جعفر
كاتب من العراق

حدود صارمة

■ تواصل نازك الملائكة عرضها الذي سعت بإصرار إلى تقديمه منذ كتابها: «قضايا الشعر المعاصر» في العام ١٩٦٢. وبينما لم يستقر مرجل الحركة النقدية، من ذلك الحين، لما أشاعته الناقدة في تحديدها استراتيجيّات الشكل الشعري لقصيدة (الشعر الحر) أو التفعيلة، فإنها في كتابها الآخر، الذي تعدّه الجزء الثاني من كتابها الآنف، تحاول في «سايكولوجية الشعر ومقالات أخرى ١٩٩٣» أن تستكمل رؤيتها؛ لتَدْرُس ما لم تتعرض له في «قضايا الشعر المعاصر» من مثل علاقة الشعر باللّغة، والجانب السايكولوجي من القافية، وارتباط الشعر الحديث بالمأثورات الشعبيّة (الفولكلور)، والحالة النفسيّة التي تواكب ميلاد القصيدة لدى الشاعر، كما ألحقت باباً بالنقد التطبيقي للشعر، تناولت فيه الشاعر عمر بن الفارض، ودرسته دراسة نقديّة، لا علاقة لها بالفصول السابقة عليه من هذا الكتاب، وتناولت شاعراً حديثاً هو إيليا أبو ماضي، الذي درسته باحثةً عن أصول التلقي المسيحي في شعره وتأثير الكتاب المقدّس (الإنجيل) فيه.

ولأنّ أبواب هذا الكتاب تسير، في بسطها للآراء، وعرضها لأغلب النماذج، على هدي من كتابها السابق، كما أنّ علاقة الشعر باللّغة وبالمأثورات، لا تكاد تخلو من دراسة تتعرض للشعر المعاصر - بخاصّة؛ فإنني سأقف عند ما يُثيره بحثها من قضايا، في الفصل الثاني «القافية في الشعر العربي الحديث»، والفصل الثالث «سايكولوجية القافية»، لما يميّزهما من جدّة نسبيّة في المنجز النقدي المعاصر. ذلك أنّ نازك الملائكة تنحو في تحكيم أيديولوجيتها. وهي تنتصر للقافية وعدم التدوير في الشعر المعاصر، إلى تلمس الاستجابات النفسيّة لما يحدثه حضور القافية أو غيابها، أو كما لحظته في وقع القصائد غير المدوّرة على أذن المستقبل بفعل حذق الباثّ.

لكنّ نازك لا تأخذ في تحليلاتها بمعطيات السايكولوجيا، ولا بمذاهب المنهج النفسي في الدراسة الأدبيّة، وتستعين - بدلاً من هذا - بتفسيرها لمعنى القصيدة وانعكاسه على طبيعة أدائها العروضي، الأمر الذي يثير قضيّة أخرى مهمة، تكمن في الحيثيات التي تبلورت من أجلها قصيدة التفعيلة منذ أن نشر ويتمن العام ١٨٥٥ ديوان «أوراق العشب»[1]، والذي أطلق عليه، فيما بعد، صفة الحريّة، وبدأت يومذاك تسمية (الشعر



الحر) تطلق على النص الذي لم يتقبله معاصروه من الشعراء الأميركيين؛ لأنه يخلو من الوزن والقافية، اللّذين يتيحان جوّاً من الانفتاح على الصورة الشعريّة والمضامين المختلفة. وهذا بالضبط ما أرادت نازك الملائكة أن تقوله العام ١٩٤٩: أن يوجه الشاعر أول اهتمامه إلى الصورة الشعريّة، التي هي وسيلة التعبير عن الفكرة، دون الارتباط بعدد التفعيلات والشكل الذي حدّده التراث لها[٢]. وهو أيضاً ما كان أليوت ينادي به من قبل في رفضه أن يكون الشعر موسيقى خالصة، فقال بدلالة الألفاظ التي تحقق - عنده - الخيال السمعي - بعيداً عن موسيقى الألفاظ[٣].

وهكذا تتخطى نازك الملائكة الهدف التأسيسي (للشعر الحر)، فتنقل المنجز النقدي إلى حدود صارمة، تحاكم بها ما تعدّه انزياحات عن أطر وسياقات نظريّة، تنهل من الجهاز العروضي العربي الكثير من الأنساق والمسمّيات. فتقف، في أحايين كثيرة، عند القول بفقدان القصيدة لميزاتها وخسرانها وتقلّبات مظاهر السوء فيها[٤].

ولذلك، تتولّد من قياساتها هذه معياريّة ذاتية تشي بالحكم والحكم المخالف، بمعنى أنها تلقى التسليم الكامل للقارىء، الذي سيغدو في لحظة القراءة نفسها، واضعاً يديه على الرأي المخالف، ما دام المعنى هو المحكّ؛ إذ إنّ القصيدة المعاصرة أبعد ما تكون من انحساريّة الدلالة، وأقرب إلى الانثيالات والتداعيات المعنوية الكثيفة، ما دام المنهج يغيب وتتلاشى المرجعيّات. فدراسة بهذه الكيفيّة، تشتهي التشريحات القائمة على تقنيات وخبرة سايكولوجية، بالمعنى الذي يقوم على الاستقراء والبديهيات. مع أنّ هذه الشاكليّة لا تتحقق بيسر، لما تنطوي عليه الدراسة العروضيّة من مفاهيم رياضيّة، تخضع للعمليّة الذهنيّة، وتبحث في المجرّدات التي تبعدها عن الدخول في حيّز الخروقات النفسيّة والإسقاطات الذاتيّة.

في حين تتحقق هذه الرؤية عند الدراسات التي تعنى بالصورة الشعريّة، بوصفها منتجاً تخييليّاً، تساهم النفس في بناء الكثير من أنساقه، وهذا ما يجعل دراسة الأنسة بودكين للشعر في كتابها (Archetypal Patterns in Poetry) «النماذج المثاليّة في الشعر»[٥]، تختلف عند دراسة نازك الملائكة في كتابها، إذ إن بودكين تفيد من الدراسات السايكولوجية والأنتروبولوجيّة، وتعتمد آراء العالم النفساني يونغ، واصطلاحاته النفسيّة في تفسيرها للصور الشعريّة.

ويعود اختياري البياتي نموذجاً للتعرف بطبيعة دراسة نازك، إلى جملة أسباب منها: إنّ الملائكة تعدّ البياتي «من أسبق الشعراء إلى محاولة التهرب من القافية»[٦]، أولاً. وإنّ هذه الشهادة تشكل ركنين مما سمّي بـ«ثالوث الشعر الحر»، إضافة إلى السيّاب، ثانياً. وإنّ الشاعرين - أطال الله عمريهما - لم يزالا، إلى الآن، يسعد الشعر المعاصر بحضورهما، ثالثاً. مما يمكّن من إقامة فكرة شهادة نازك وتشهيد البياتي في ظلال تقويمها لتجربة «الشعر الحر».

قلت، آنفاً، إنّ نازك تعد البياتي الرائد الذي خرق نظام القافية، وتضرب المثال به لما لحظته من أنّ الشاعر المعاصر أصبح ينوّع القوافي، دونما التزام بشكل معيّن ولا بمقاطع متساوية، وتأتي بمثال من شعر عبد الوهاب البياتي، تختاره من قصيدته «الأمير السعيد»، والتي يقول فيها: «وأدرك الصباح شهرزادُ/ فسكتت وعادُ/ إليَّ نفس الحزن والشعور بالضياع/ وأنت في حديقتي تسير/ يا سيدي الأمير/ منفرداً سعيد/ تحلم بالأميرة الصغيرة الحسناء/ في قصرها الورديّ في أرجوحة الضياء/ وهي تغني أغنيات الهجر واللقاء/ يا فارس الضبابْ/ عرّج على قصري في السحابْ/ إنّي هنا وحيدة في الباب/ من زهر اللّيمون واللّبلاب/ ضفّرت إكليلاً لك الغداة/ أموت يا فارسي الصغير/ إنْ لم تعد إليَّ يا فراشة تطير/ في حلمي يا حبّي الأخير»[٧].

فتعلّق نازك على هذه المقطوعة قائلة: «ونلاحظ هنا أنّ القوافي متتالية، على غير تداخل، فالشاعر يأتي بما يأتي: [شهرزاد - عاد - تسير، أمير - حسناء، ضياء، لقاء - ضباب، سحاب، باب، لبلاب - صغير، تطير، أخير] وهذا صنف من التقفية يكثر في الشعر الحرّ الأوّل لعبد الوهاب البياتي في فترته الأولى، والواقع أنّ عبد الوهاب البياتي قد تطوّر فيما بعد إلى استعمال القوافي المتداخلة، في بعض الأحيان، كما في القسم السادس من قصيدته «الموت والحبّ»»[٨].

ويثير تعليق نازك هذا، قضايا متنوّعة: أوّلها: مع أنّ نازك ترى أنّ البياتي من الشعراء الذين ينوّعون القوافي، دون التزام بشكل معيّن ولا بمقاطع متساوية، إلا أنّها تعود وتصف قوافيه بأنّها متتالية. وبهذا تتمحور قضيّة تناقض بيّن، فلا شكّ أن القوافي المتتالية تستدعي نظاماً معيناً يقود إلى شكل متناظر، وهنا تصبح القافية سائرة على شكل (أ، أ، ب) ومرّة على شكل (ج، ج، ج، ب)، على أنّ (ب) تستدعي نظاماً آخر هو شكل الأبيات السائبة، الذي رأت فيه نازك نفسها، دلالة على «الإشعار بانتهاء الكلام، لأنّ الاختلاف عمّا سبق يميّز الأخير ويختم الحديث»[٩]. ومن الغريب أنها ترى هذا من جماليات قصيدة محمود درويش، وتقصيه في تعاملها مع شعر البياتي.

ثانيها: ولعلّ ما يُثير الدهشة، أنها تتحدث عن مقاطع متساوية مفقودة في شعر البياتي وأقرانه، وتذكر لها ولبدر شاكر السيّاب قصيدتين تفتقران إلى مقاطع متساوية، ولا ترى بأساً في ذلك. فالقصيدة التي توردها لنفسها، تقول عنها إنها تمضي تارة على وحدتين مقطعيتين، وتارة أخرى على ثلاث وحدات مقطعيّة[١٠]. وتعدّها منتظمة الشكل.

ثالثاً: إنّ مدار رؤيتها إلى القافية، ينهض على التداخل بين القوافي، وأقول إنها رؤية إلى نظام ترتئيه نازك، ولغيرها رؤية أخرى. وحتى هذا التداخل، قد ينعدم في المقطع الأخير في قصيدتها «الأفعوان»، والتي ترى فيها صنفاً من القوافي المنوّعة المتداخلة؛ إذ تقول: «هل هناك ملاذ قريب/ أو بعيد وإنْ كان خلف السماء؟/ أو وراء حدود الرجاء/ ثمّ ذات مساء/ أسمع الصوت فهذا طريق عميق/ يتخطّى حدود المكان/ لن تعي فيه صوتاً لغمغمة الأفعوان/ إنه... سحيق/ ربّما شيدته يد في قديم الزمان»[١١].

فهنا نجد القوافي: [قريب، سماء، رجاء، مساء - عميق، مكان، أفعوان، سحيق، زمان]. فالباء لم تعد تذكر، والهمزة، بعد تكرارها ثلاث مرّات على منوال قصيدة البياتي التي عابتها، هي الأخرى لم تتداخل، وظلت متوالية القاف في (عميق) مع (سحيق)، وكذا النون في (أفعوان) مع زمان. ومثل هذا يمكن أن يقال عن قصيدة «اتبعيني»، التي تختارها للسياب نموذجاً، والتي تظهر فيها المتوالية التي وجدتها عند البياتي، يقول السياب فيها: «في وجوم الشاطىء الخالي كعينيك انتظار/ وظلال

(١) وقف أمين الريحاني متردّداً أمام هذا الديوان، وأسماه (الشعر المنثور) لغرابة نظمه. أنظر: عبد الواحد لؤلؤة، منازل القمر، منشورات رياض الريّس، ١٩٩٠، ص٤٦ - ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٥١ - ٥٢.

(٣) ت. س. أليوت، فائدة الشعر وفائدة النقد، تلخيص مؤلف ماتيسن، ترجمة الدكتور إحسان عباس، بيروت (دار القلم، ١٩٨٢)، ص١٧.

(٤) أنظر كتابها: سايكولوجية الشعر الحر ومقالات أخرى، بغداد (دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٣)، ص٥٣ - ٥٤، ٩٠ - ٩٣.

تصبغ الريح وليل ونهار/ صفحة بيضاء تجلو في برود/ وابتسام غامض ظلّ الزمان/ للفراغ المظلم البالي على الشط الوحيد/ إتبعيني في غد يأتي سوانا عاشقان/ في غد حتى وإن لم تتبعيني/ يعكس الموج على الشط الحزين/ والفراغ المتعب المخنوق أشباح السنين». ومع هذا، فإنّ (برود) ليست قافية مع (وحيد)، لاختلاف الواو عن الياء، ولذلك لا يصحّ أن تعدّ قافية متداخلة كما رأت ذلك نازك(١٢).

ومن هنا، فإنّ انحسار ما تريده الملائكة، لا يعني اختراقات نحو الخطأ أو ارتباكات تسيء إلى النص الأدبي، كما أنّ حضورها لا يعني تميّز القصيدة أو فرادتها، وكلّ هذا يعود إلى ما تخلقه القصيدة من فضاءات شعرية ومناخات إيحائية، تأتي، كما يقول عنها مكليش، من «تجاور الصور، أو التعابير الشبيهة بالصور»(١٣)!

ثمّ تنطلق نازك في رؤيتها إلى القافية لدى البياتي، إذ تعلّق على قصيدة له من مجموعته «سيرة ذاتية لسارق النار، ١٩٧٤»، والتي يقول فيها: «عندما يهزمني الخليفة الأبله/ في هذا السباق القذر المجنون في دائرة الضوء/ رأيت الشمس في عيونه يصطادها العبيد والمؤرخون/ خدم الملوك في مزابل الشرق/ رأيت الدم في شوارع القارة مكتوباً به الإنجيل والمنشور/ مطبوعاً به جبين يترودا/ على طوابع البريد والأبواب».

وتقول الملائكة: «لقد كان عبد الوهاب البياتي، على كل حال، من أوائل الشعراء الذين بدأوا ظاهرة الانفلات من القافية. وحدث ذلك في شعره تدريجياً. فبدأ أولاً يترك أشطراً سائبة بين الأشطر المقفاة، كما رأينا في قصيدته «الأمير السعيد»، أما الآن، في مجموعاته الشعرية الأخيرة، فلم نعد نسمع للقافية صوتاً، وإنّما يجري شعره كما يأتي...، والذي أراه أن قصيدته تفقد ميزة كبيرة، وتخسر خسارة فادحة باطراح القافية على هذا الشكل. والحقيقة أنّ ظاهرة التفلت من القافية، لم تكن مقصورة على عبد الوهاب البياتي، وإنّما مشى بها معه جيل واسع من الشعراء. إنّها ظاهرة طاغية على الشعر الحديث كلّه...»(١٤).

وهكذا، نقف مرّة أخرى ـ بسبب غياب المنهج والاعتماد على الذائقة، التي تخرج في أحيان على الأحكام الفنيّة ـ على تناقض ظاهر، سرعان ما يساقط الحجّة ويتلف المسوّغات من بين حسابات الملائكة. فقد أثبتت نازك، بعد طول تمثيلات من الشعر المعاصر، ومن كشف الدلالات النصيّة، أنّ «القوافي ترتبط بالاستقرار النفسي وصلابة الروح، فهي لا تنبع من القلق والضياع مطلقاً»(١٠). ولذلك تثني على قصيدة للشاعر سميح القاسم بعنوان «أنا وأنت»، لأنّها تصوّر أزمة ضياع لشعر سائب لا قوافٍ له.

ومع هذا، تقف أمام قصيدة عبد الوهاب البياتي عائبة، ومجرّدة إيّاها من التميّز والنجاح، كما ذهبت في قولها آنفاً، مع أنّ قصيدة البياتي أقرب إلى معاني الضياع والتأزم من قصيدة سميح القاسم. فالبياتي يتحدث في قصيدته عن مصادرة الإنسان والتلاعب بحقوقه باسم التاريخ، كما أنّه يرسم صور العبث ولا معقوليّة الوجود، وهذا ما يقرّبها من الضياع، الذي استدعى انسياب القوافي وعدم انضباطها لمشاكلة الواقع المتناقض، في حين كانت قصيدة «أنا وأنت»، لسميح القاسم، تتحدث عن معاناة ذاتية.

أما قول نازك الملائكة أنّ اطّراح القافية غدا ظاهرة طاغية على الشعر الحديث كلّه؛ فإنّه يمثل رؤية جمعيّة وترسيخاً غير مباشر لطبيعة الشكل الجديد وأنساقه، فالشيوع دلالة على الاطّراد، وهو ما يقود إلى مسوّغات الحاجة إليه وتماهيه مع حاجات العامة من المثقفين.

وفي حديث نازك عن القصيدة المدوّرة، ترى أنها العدوّة الأثيرة للقافية، تقول: «إنّ التدوير عدوّ القافية المشاكس العنيد، فهو ما كاد يرد في آخر شطر مقفّى، حتى يقضي على قافيته...، ولنأتِ هنا بمثال نختاره من شعر عبد الوهاب البياتي، حيث يقول:

«وهجرتُ قريتنا وأمي الأرض تحلم بالربيع/ ومدافع الحرب الأخيرة لم تزل تعوي هناك، وكلاب صيد لم تزل مولاي تعوي في الصقيع، وكان عمري آنذاك/ عشرين عام».

إن لفظة الصقيع، هذه كان ينبغي أن تكون قافية مجانسة للفظ (الربيع). ولكن الشاعر أضاعها، لأنّه جعل الشطر مدوّراً، فأصبحت القافية الفعليّة (الصقيع). أما عين الكلمة، فقد انصرفت إلى موضعها الصحيح في أول الشطر التالي (وكان عمري آنذاك) لأنّها تكمل الثغرة الفارغة في أول تفعيلة الكامل...»(١٦).

يلاحظ أن نازك تتحدث عن (المنبغي)، وسبق أن نقلنا أنّ فلسفة الشعر الحر، يوم ولد، كانت تنبذ مثل هذه التحديدات الإلزامية، وكانت نازك ممّن يعيبون هذا في تنظيراتهم، ولكنّها هنا تعود إلى كرسي الخليل وتحكم بلسانه. ثمّ من يلزم البياتي بأن يكتب قصيدة غير مدوّرة؟!! إن الشعر والشعرية، هما اللّذان تتساقط دونها كلّ المعايير. وقد يكون البياتي قاصداً إلى فاعلية هذا التدوير، الذي يخرج في هذا المدّ المصحوب بحرف الياء، للدلالة على اتّساع الرقعة المكانيّة لفعل التأزم. ومن هنا قد يرمي البياتي إلى رسم الصورة المعبّرة عن الاستغراق في فعل العواء على ذلك الصقيع المترامي، الذي خلفه **الوقوف على لفظة الياء في (صقيـ...)**.

ولعلّ ما يعضد ما أذهب إليه، من وجوب بحث المظاهر الشعريّة، قبل الإقدام على دراسة الألفاظ وتناسقها هندسياً، هو ما تذهب إليه نازك نفسها في قولها: «إن القافية ليست مجرّد كلمات عابرة موحّدة الرؤى، وإنّما هي حياة كاملة، إنها العصب الحيّ في الشعر، ولا ينبغي لنا مطلقاً أن ندرسها معزولة عن المظاهر الشعريّة الأخرى في القصيدة، وإلّا جاء نقدنا باهتاً سطحياً»(١٧).

وإذا كانت نازك لا ترتضي القصيدة المدوّرة، لأنّها تشط عن نظام التقفية، فمن العجب أنها تكتب قصيدتها «نجمة الدم» على هذه النمطيّة التي تمقتها، وتقول فيها: «أشتاق في اللّيل يا حبيبي لأن أغنيك/ أصحب البحركي نلاقيك/ في ضلوع الحنين والحلم نحن نؤويك/ غير أنّ المدى ببيروت يرتدي معطف الدخان»(١٨).

ففي هذه الأشطر، تقف القافية على الياء في [أغنيك، نلاقيك، نؤويك]. ويبقى ما تقوله أن هناك تقفية داخلية غير متحقق، وذلك لأنّ قافية (أغني) ليست على قافية (نلاقي)، وليست أيضاً على قافية (نؤوي) لاختلاف النون عن القاف عن الواو، ولأنّ القافية هنا أصبحت الياء وما قبلها. وليست الكاف والياء، لانتقال الكاف إلى بداية الشطر الثاني.

ومهما يكن، فقد قدّمت نازك الملائكة جهداً طيباً في البحث عن تشكّل منتظم لقصيدة التفعيلة، أو كما تسمّيه (الشعر الحر)، إلّا أن هذا المنجز الجديد يتأبّى على الانتظام، ليطلق صرخات التحدّي ويرسم لوحة اللامنتظم في عالم يعج بالغرائبي والمثير. □

(٥) أنظر: Bodkin, M.: Archetypal Patterns in Peotry, Oxford, 1949.

(٦) سايكولوجية الشعر الحر ومقالات أخرى، ص٥٢.

(٧، ٨) المصدر نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧.

(٩) المصدر نفسه، ص٧٥.

(١٠) أنظر ما تقوله نازك الملائكة في كتابها سايكولوجية الشعر الحر، ص٤٨: «ويلاحظ هنا ـ أي في قصيدتها ـ أنّ القافية كانت تأتي مرّة على شكل (أ ب أ ب) ومرّة أخرى على شكل (أ ب ب أ).

(١١) المصدر السابق، ص٤٨. والقصيدة من ديوانها المجموعة الكاملة، ج٢، دار العودة، ١٩٧١، ص٧٧.

(١٢) المصدر السابق، ص٤٩.

(١٣) أرشيالد مكليش، الشعر والتجربة، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، فرنكلين، ١٩٦٣، ص٧٥.

(١٤) نازك الملائكة، سايكولوجية الشعر الحر، ص٥٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص٧٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص٨٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص٧٩.

(١٨) هذه القصيدة نشرتها مجلة «شعر» سنة ١٩٧٧. ومن الطريف أن نازك الملائكة تستشهد بها في كتابها، المذكور، ص٨٨.



حواس محمود
سورية

تزوير الحقائق

رد على مقالة جمال الدين خضور
«العقل المقلوب» في العدد ٧٥، أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤

■ مقالة الأستاذ جمال الدين الخضور «العقل المقلوب» لا يمكنني القول عنها في ردي القصير هذا إلّا بأن كتابتها جاءت تحت ضغط سيكولوجي انفعالي تعصبي انغلاقي متزمت، والمقالة بجملتها تحمل طابع القمع المموه للآخر سواء مثقفاً كان الآخر أو شاعراً من بني جلدته أو شعباً آخر أو حضارة أخرى، المقالة تتسم باللاموضوعية وباللاعلمية وباللاديموقراطية في وقت باتت الديموقراطية أساس نهضة الشعوب وحضارات الأمم كافة. إن المسألة - في نظري لا تكمن في رفع الشعارات الفضفاضة واللعب بالألفاظ والمصطلحات وتدبيج المقدمات وتسويد الصفحات بالمقولات النارية والاختفاء وراء ستار الديموقراطية (المنغلقة والمزاجية) وحقوق الإنسان الزائفة وحقوق المبدع والمفكر (حالة نصر حامد أبو زيد)، فهذه الأمور باتت كلها معروفة والقارىء ليس غبياً إلى هذه الدرجة حتى يمكنه أن يهضم المادة الثقافية المتخلفة في سهولة وبساطة دونما ممانعة أو احتجاج، مهما لمعت في سماء التقدمية والثقافية والحضارية والديموقراطية.

إن أستاذنا الفاضل يعيب على الشاعر العراقي المعروف سعدي يوسف، تضامنه مع انتفاضة شعبه ضد الطاغية وضد الظلم وضد القمع واللاديموقراطية وضد العنف والتخلف والهمجية والنابالم والثاليوم والخردل، وضد سجن «أبو غريب» والأنفال وحلبجة وضد حرب الخليج الرقم ١ وحرب الخليج الرقم ٢.

إنني أتساءل كيف يمكن لمثقف مثل «الخضور» يدعي النهضوية والديموقراطية والماركسية والحضارية وتجديد الذات وتجديد الأمة، وهو يمارس في الواقع التشويه وخلط الأوراق ولخبطة الحقائق؟! وكل هذا في نكوص حضاري واضح عن أداء رسالة الأمة العربية الثقافية النهضوية والحضارية!

لماذا تعيب يا أستاذ الخضور على شاعر اقترن اسمه بالمنفى حياةً ومعاناةً وإبداعاً وهو ما زال ضحية من ضحايا القمع العراقي - والضحية هنا لا تعني الموت الجسدي وإنما القتل الروحي بإبعاد الشاعر أو ابتعاد الشاعر عن وطنه وشعبه وذكرياته وترابه. أقول لماذا تعيب على سعدي يوسف موقفه الإنساني والحضاري تجاه شعب الشمال وشعب الجنوب والشعب العراقي بكامله، وتسكت عن ممارسات النظام العراقي بحق الشعب العراقي بعربه وكرده وأقلياته القومية؟! لماذا تتمسك بحبل القومية حتى وإن كانت هذه القومية تعني إلغاء الآخر (علماً أنك في مقالتك العظيمة تدعو إلى الفكرة نفسها). إنك تقول شيئاً وتمارس النقيض (يبدو أنك متأثر كثيراً بالديماغوجية الإعلامية العراقية!!)، إن مأساة العالم الثالث (ومنه العالم العربي) ليست في أنظمته السياسية فحسب، وإنما أيضاً في مثقفيه الذين يزوّرون الحقائق ويمارسون الكتابة الجوفاء ويطلقون الشعارات الرنانة بعيدين عن العصر وبعيدين عن المواقف الإنسانية. فلا يمكن لأمة أن تنجح في الحفاظ على خصوصيتها، حينما تمارس إلغاء خصوصية الآخر سواء كان الآخر (أكراد أم آشوريين أم أرمن أم شركس أم بربر أم جنوب سودانيين، من الفضاء أو من تحت الأرض؟!!!). إن سعدي يوسف (ومحمود درويش - وأدونيس، ومحمود أمين العالم) يستحق وسام الشرف العربي الديموقراطي، لأنه حضاري في مواقفه وتقدمي في آرائه وإنساني في ممارساته، وجائزة العويس ليست عيباً، طالما أنها ليست جائزة حكومية. حتى إن كانت حكومية فماذا يضير في ذلك؟ (تقول الدكتورة يمنى العيد في حوارها لمجلة «الآداب» اللبنانية أنها قبلت الجائزة لأنها ممنوحة من تاجر اللؤلؤ وعاشق الثقافة وهي جائزة غير حكومية)[1].

يقول الخضور إن الانتفاضة ومجلس الوزراء المزعوم قد أيدته الأمبريالية والبرابرة في العالم، وأقول له: إن هؤلاء الأمبرياليين والبرابرة أكثر ديموقراطية منك. وأفكارهم أكثر عقلانية من تشنجك القومي. وأكثر إنسانية من برودتك الفكرية وسكوتك الضميري على جرائم طاغية القرن العشرين. وإن لم تكن مطلعاً على ممارسات النظام العراقي، فإنني سأتولى المهمة وأقوم بتنويرك ولو بالجزء اليسير: «في الآونة الأخيرة بدأ النظام العراقي حملة واسعة ضد أبناء الشعب العراقي فأجبر الأطباء على قطع أعضاء الأبرياء وهم أحياء، الأمر الذي أدى إلى احتجاج قسم منهم، لأن مهنتهم الإنسانية تأبى ذلك» فما موقفك من ذلك؟!

وإذا كنت حريصاً على التراب العراقي، فماذا عملت؟ وبماذا ساهمت أنت وبعض المثقفين قبل وبعد حربي الخليج الأولى والثانية؟ وهل وقّعت بياناً ضد القمع العراقي؟ أمر محزن ـ حقاً ـ أن يتخذ مثقف عربي هذا الموقف، والمشكلة أنه ليس الوحيد وإنما كثيرون من أمثاله يتخذون مثل هذا الموقف. يتشبث الخضور بحبل القومية والعداء للأمبريالية والصهيونية ولا يتحدث (لا من قريب ولا من بعيد) عن القمع العراقي، ولا يتحدث عن السفارة الإسرائيلية في القاهرة (يبدو أنه نسي ذلك أو تناساه)، ولا يذكر الاتفاقيات والاجتماعات السرية بين إسرائيل والنظام العراقي، ولا يتحدث عن التسويات (الكمبديفيدية، والمدريدية والغزة أريحية).

لن أطيل أكثر من هذا وسأحيل الكاتب، على كاتبين عربيين لا يقلان عنه إيماناً بالعروبة والقومية ولكنهما يتناقضان معه في علميتهما وموضوعيتهما وعمليتهما وواقعيتهما. وهما بعيدان عن الشعاراتية والصراخ في الفراغ دون جدوى. يقول الأستاذ محمد فائق، الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في القاهرة: «ويبدو الموقف من الأقليات أكثر خطورة ولا يحتاج المراقب لكثير من التدقيق ليلحظ الإعراض الشديد من جانب الإعلام العربي والساسة الوطنيين عن الخوض في حقوق الأقليات. ويفسر البعض مطالب هذه الأقليات بدوافع خارجية، ويجري التقليل من الاعتبارات الموضوعية وأحياناً يبدو موقف بعض القوى الاجتماعية متخلفاً عن موقف السلطة إزاء حقوق الأقليات في بعض البلدان العربية»[1]. ويقول الأستاذ محمد الأسعد «لدينا في العربية يفتخر الشاعر بالوحشية إن كانت ضد الآخر، ويثور ويغضب إن كانت ضد (الأنا) ولا يختلف في ذلك المفكرون أو من يحسبون أن صناعتهم هي الفكر لا إهانته. من الواضح أن معيار التمييز بين الأنا والآخر وتحديد الهوية الشخصية يجري على هذا الأساس الضيق، ولم تصل هذه الثقافة إلى المستوى الذي تكتشف فيه رابطة أعلى هي رابطة (الإنسان) كهوية لوجودها وهي هوية تجعلنا ندين القتل والوحشية سواء كان موجهاً ضدنا أم ضد الآخر، وتخلق ضميراً أخلاقياً يحمينا من أنفسنا قبل كل شيء»[2].

وهذا الكلام ينطبق تماماً على منطق الخضور الأعوج أو المقلوب (كما تحلو له التسمية) وخلاصة القول، ما لم نبحث المشاكل ونعاينها ونتفحصها في تجرد عاطفي وفي نزاهة عقلية، سواء كانت هذه المشاكل (الديموقراطية ـ التنمية ـ المجتمع المدني ـ الغزو الثقافي... إلخ) أو مشكلة الأقليات فإنها ستتعقد وستتفاقم إلى درجة الخطورة الكبرى.

إن هذه المشاكل كلها لها علاقة بالمجتمع العربي، بل هي جزء من معاناة هذا المجتمع. إنّ القفز فوق هذه المشاكل بتصريحات وشعارات وأفكار فراغية سوبرمانية أسطورية سفسطائية لا يمكن أن يؤدي إلى حلها. وإنما يجعلها تتعقد وتستفحل إلى درجة يصعب معها الحل، وبالتالي ستفسح المجال لتدخلات خارجية كما هو حاصل في شمال العراق (الآن) وقد يحصل مستقبلاً في جنوب السودان. والسبب هو إهمال الأمة العربية في سياستها وإعلامها ومفكريها لهذه الموضوعات وعدم معالجتها في الحين الملائم.

فإذاً يا أستاذنا الكريم ألا ترى معي أن العقل المقلوب لسعدي يوسف ليس مقلوباً وإنما عقلك هو المقلوب «العقل المقلوب المعاكس»! □

(١) مجلة «الوحدة» عدد نيسان (١٩٩٢) ـ محمد فائق ص ١٩.

(٢) صحيفة «حوت الكويت الدولي» عدد ٦ تشرين أول (اكتوبر) ١٩٩٢.

فوزي بوخريص

المغرب

والأدباء أيضاً

رد على ملف «حكايات الموتى» في العدد ٧٣، حزيران/ يونيو ١٩٩٤

■ أفردت مجلة «الناقد» ملفاً خاصاً بالقصة العراقية القصيرة (يضم ١٤ قصة قصيرة لأقلام شابة). ومعلوم أن هذا الجنس الأدبي المتميز يمتلك مجموعة من الأدوات التقنية واللغوية والفنية، تجعله يتتبع المجتمع في تحولاته وفجاءاته في ثرائه وتعقده. ولذلك فقط، فهو يتمتع بحساسية مرهفة تجاه الواقع.

ومجلة «الناقد» كانت موفقة، عندما سارعت إلى الإضاءة على هذا الجنس الأدبي بالذات، لتستشف من خلاله التحولات والتطورات، التي يشهدها كل من الإنسان والواقع العراقيين. وقد كانت موفقة أكثر، عندما اختارت أقلاماً شابة، بحكم أن هذه الفئة الشابة من الأدباء هي الأكثر تفاعلاً وانفعالاً مع الواقع نظراً إلى تركيبتها النفسية والثقافية. أليس الأدب الشاب هو مرحلة الطفولة في الأدب، مرحلة البراءة والعفوية والصدق والشفافية!

إن هذه المجموعة من القصص تحكي عن عراق الحزن والموت والاعتقال والتشرد والحصار (حكايات الموتى)... والحياة والأمل والغد المشرق (الأحياء) أيضاً. عن عراق كان، إلى وقت غير قصير، قريباً منا، يسكننا. لكنه أبعد عنا قسراً، وغيّب وراء القضبان والأسيجة ومناطق الحظر.

في عوالم هذه المجموعة، نعاين سمات تحول عميقة في الواقع العراقي، ومن ثمّ في ذهنية الإنسان العراقي. سمات تتوج بقداس اغتيال الأحلام السرمدية البريئة، واجتثاث الأحاسيس النبيلة، الطافحة بالحب والرغبة. هكذا إذاً، خلف تفاصيل الحياة الرومانسية الحالمة والمتدفقة، نكتشف شيئاً شبيهاً بقدر مأسوي مستتر، في بعض القصص، يكتفي بنشر ظلاله القائمة على الواقع (الأيام القاسية الغاشمة ـ الأحداث الدامية...).

وإذا ما قلنا إن فك الحصار يتجاوز طاقاتنا وإمكانياتنا. فأين هي، إذاً، أقلامنا وألسنتنا وآذاننا؟ (وهذا أضعف الايمان!).

ألم ندرك بعد أن طلقات صمتنا أقوى من قنابل النابالم؟! □



مازن حصرية
سورية

رد على مقالة ركانة سنجقدار «بين الميني جوب والملاءة السوداء» في العدد ٧٠، نيسان/ ابريل ١٩٩٤

المرأة في سيارة الثري!

■ كان لي حظ في إبداء وجهة نظري بقضية تهم الشباب العربي. وكان لا بد للموضوع الذي شاركت فيه من تتمة، خصوصاً بعد الرد الذي تفضلت به السيدة ركانة سنجقدار. ولا أنكر أنني كنت متردداً في الرد، لكن إصراري جاء بعد أن سمعت الكثيرين من حولي يقولون لي (لا ترد فخار يطبش بعضه) ولأنني تصورت أن الكل قد حمل هذا المبدأ... فلن تبقى فخارة واحدة في وطننا؟ كما أرجو أن لا أكون قد وصلت إلى الحد الذي يمنع نشر مثل هذه المساهمة.

في بداية ردي أقول للسيدة ركانة بأنها ارتكبت مغالطة كبرى في موضوع الفصل بين الأدب والواقع، وخصوصاً أن الواقع العربي مؤلم جداً وهو في مرحلة لا يحتمل أن يتقبل (أدباً استهلاكياً) يغلق فيه الكاتب الباب على نفسه، ويصم أذنيه عن واقع مجتمعه، ليقدم لنا أدباً تخيلياً لا معنى له.



هل تتصور السيدة ركانة أن المجتمع العربي في صحة جيدة ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً ليتقبل هكذا أدباً؟ وإلى أين وصلت قضية المرأة لتكتب لنا أدباً مثل هذا؟ أضرب مثالاً، لبنان. ففي اعتراف الأستاذ عبد الغني مروة، أن أكبر المبيعات في أحد المعارض كان كتاب «أصول المعاشرة الجنسية» هل هذا وضع صحي ثقافي في بلد مثل لبنان وكلنا يعرف ما لبنان ثقافياً؟ ومن قال لك يا معلمتي أن أمين المعلوف لم يعد يتذكر الذي قاله وكتبه في (صخرة طانيوس) وسأنقل لك ما قاله حرفياً في مقابلة أجرتها معه مجلة «الجيل» في عدد شهر شباط العام ١٩٩٤: «أنا أستوحي من حقيقة معينة لأروي قصة... رواياتي مكتوبة بالفرنسية لكن القارىء يشعر أنها تحمل شيئاً من الشرق) أفكر بالواقع وأشعر برغبة للفت الانتباه إلى الأمور الخطيرة التي تحصل على الصعيد العربي». هذا ما قاله المعلوف حرفياً. بعد هذا هل نطلق عليه أديب (FICTION) التخيل. ولنتصور أن المعلوف لم يعش، بل لم يصعد في حياته إلى جبل لبنان، فهل كانت شخصية طانيوس ستنجح هذا النجاح وتحصل على الجائزة الفرنسية؟

وأرجو أن تعودي قليلاً إلى قصصهن لكي تسحبي تشجيعك لهن. فأي همّ حملن؟ وكيف استخدمن قلمهن استخداماً جيداً؟ ألا ترين معي أن قصة (الأسود) قد تكون مسروقة ومترجمة من أدب المرحلة الشيوعية، وهي عبارة عن (ذكريات رفيقة) من تلك البلاد؟! وقصة (قيلولة) ألم يوصلك حدسك إلى أن خطوطها العريضة مأخوذة من الأدب الغربي البرجوازي المنحل خلقياً. «فنادق خمس نجوم». «مضاجعات عابرة». أين موقع الأدب فيها؟ وطبعاً لن تري مثل الذي رأيت أنا في تلك القصص، لأنك تناسيت الجوانب الإيجابية لبطلة قصة (نزوة) وبطلة (بندقية الوالد).

ولا بد هنا من ذكر ما قاله الشاعر نزار قباني إلى جريدة «الحياة» تحت عنوان «من يتزوج قصيدة الحداثة»: «الحداثيون لا يعتبرون الآخر جزءاً أساسياً فهم يعتبرون الجمهور أمياً ومسطحاً. وأن الأذن العربية هي أذن متخلفة ومريضة». وأنا بدوري أتساءل بعد أن ابتلينا بمثل هذا النوع من القصص، من تريدون أن يقرأ لكم؟ هل كتبتم قصصكم ليقرأها ـ البوي فرند ـ فقط؟ إن مثل هذا النوع من الأدب سيبقى محاصراً ومعزولاً ومنفصلاً عن ذوق المجتمع العربي.

ثم هل فصلت توني موريسون بين الأدب والواقع؟ هل أغمضت عينيها وأغلقت الباب على نفسها أمام معاناة أبناء جلدتها من الزنوج، لتتخيل للعالم رواية عن رحلة لها في اليخت مع عشيقها مثلاً؟ أم أن جائزة نوبل كانت عطية سياسية لها؟ إن قراءة ملخصة لرواياتها (محبوبة ـ جاز ـ اللعب في الظلام... إلخ) تعرفنا أنها لم تخرج عن واقعها وحياتها الحقيقية، بل التحمت، مع قضية شعبها الذي يرزح تحت أقدام أشد الأنظمة الرأسمالية خرقاً لحقوق الإنسان.

إننا عندما نقدم أدباً منفصلاً عن الواقع لمجتمع مريض كأننا ننصح حنظلة، الإنسان العربي البسيط، إذا أوقعه المرض أن لا علاج له سوى قضاء نقاهة في منتجع دوفيل السياحي! وعندما نتخلص من بعض معاناتنا اليومية قد نقرأ أدباً استهلاكياً تخيلياً من باب التسلية. ولا أظن أن هذا سيحصل في وقت قريب.

أما في ما يتعلق بأمور الحياة فسأورد نماذج مرضية محددة لأننا بغير هذا سنقع في دوامة لا مخرج منها. فلا أحد يستطيع أن ينكر أن مجتمعنا قد دخل أزمة خطيرة في علاقاته الاجتماعية، سادت فيه فلسفة المنفعة على كل شيء. وكان أكبر المتأثرين هي المرأة ولن أقول المتضررون، لأنها ظنت نفسها أنها استطاعت الاستفادة من هذا الظرف ولم تدرك إلى الآن أن هذه الأزمة انعكست سلباً على قضيتها. أما كيف ولماذا؟ ففي نظرة إلى ما يدور حولكم تستطيعون الوصول إلى الحقيقة.

أما تلميحك إلي بأنني قد أكون مصاباً بنوع مرضي اجتماعي، فهذا صحيح بعض الشيء ولا أنكره فأنا (الآن) متأثر مثل بقية أقراني بالبيئة والظرف الذي أعيشه. لكن أعيد عليك قول فرويد: «من يعرف أين موضع علّته فهو ليس بمريض» وهذا يقودني إلى تساؤل عن الذي أوصلنا إلى هذه الحالة المرضية؟ وما هو دوركم كمربين؟ وقولك أنك كنت ترصدين حالات اجتماعية مؤلمة، فإلى أين وصلت؟

لست في صدد التهجم على المرأة فهي تمثل لي أماً وأختاً وحبيبة وجارة وزميلة ولكن يؤلمني هذا التردي لحقوقها والاستخفاف بها. والمشكلة أنها تساهم بقسط وافر في هذا التردي. وللحقيقة أقول إنني لم أعد أرى فيها إلا جسداً فاضحاً مثيراً للجنس أو قطعة من السواد مثيرة للشفقة. أليس هناك حل وسط بين الميني جوب وبين الملاءة السوداء؟ ألستم في حاجة إلى التزام الوسطية والاعتدال من عقليتكم إلى لباسكم؟

صحيح أنني دخلت من باب اللباس لأنه المرآة التي تعكس نفسية المرأة على أرض الواقع. فمتى تكون الفتاة متدينة؟ ومتى تكون متحررة؟ في بداية صباها تنتظر أميرها (الغني) وهي ليست مستعدة لأي تنازل (مادي)، قد يكون هذا حقها ولا ننكره عليها، لكن عندما لا يأتي أو يتأخر الأمير المنتظر تخاف وتحس بأنها وصلت إلى السن الخطرة، فتلجأ إلى التدين أو التمظهر بالتدين، لأنها تصل إلى قناعة واهية بأن الشاب العربي مهما كان متحرراً لا يرغب إلا في المتدينة. وهذا سبب من أسباب عدم قناعة الفتاة المبدئية بالتدين.

ومنهن من يتجهن إلى الإيقاع (بالذكور) عبر الإفراط في التحرر فترى الواحدة (على حسب جمالها) إما في الحدائق العامة أو مندسة في سيارات أبناء الأثرياء.

ولا أخفي عليكِ أسفي لما قاله لي أحد الشباب لو أن أهلي قدموا لي كل مستلزمات الزواج من بيت ومهر وعفش فأنا على استعداد للزواج من أي فتاة تعجب أمي وخالتي وعمتي ودون أن أراها: أليست هذه حالة مرضية؟ نعم لكنها قديمة ولم تخلقها ظروف جديدة.

وتلوح في الأفق فرصة أمام الفتيات المثقفات والراغبات في التغيير، إستغلال الظرف الحالي للشباب وهو ظرف اقتصادي تستطيع فيه إقناعه بالتخلي عن رواسبه الفكرية تجاه قضية المرأة، لا أن تزيد الضغط عليه وتحمله أعباء فوق أعبائه فيزداد تحجراً. عليها أن تمد يدها وتساعده.. ودون تنكيد عيشه صباحاً ومساءً بأنها هي التي جعلته يصبح (شيئاً). عليها أن تضحي قليلاً أن تعطي لتأخذ. وأنا أظن أن الظرف الآن مناسب ليتقبل الشاب أي تغيير. فلماذا لا يكون التغيير لصالح قضية المرأة. وإلا ستظل غارقة بين الميني جوب والملاءة السوداء لترضي هذا وذاك. □

الكيلاني محمد ابراهيم

ليبيا

أدب الأعضاء التناسلية

رد على مقالة يحيى جابر «خجل» في العدد ٧٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤

■ قد لا يحق لي - وأنا القارىء فحسب - أن أعلق على ما كتبه الأستاذ «يحيى جابر» تحت عنوان «خجل». ولكن ما حملني على الكتابة إليكم هو أنني أستغرب حقاً كيف أن مجلة «الناقد» التي تُعنى بالأدب - وليس قلة الأدب - تنشر ما لا أعرف له اسماً، فهو ليس شعراً ولن يكون نثراً، وأتساءل أليس لديكم مرجع يراجع المواد قبل النشر؟ وإن لم يوجد - أو لم تطّلعوا على المجلة بعد طبعها لتقرأو ما كتبه «يحيى جابر» من هذر متغزلاً بعضوه الذي «ليس طويلاً كقطار ولا شاهقاً كعمود روماني» ألهذا الحد تدنت مجلة الناقد؟!! وإني لأصدقكم القول بأني قد صُدمت عند قراءتي لهذا الشيء، فقد ظننت أني لم أفهم وأن ثمة معنى نبيلاً لا بد مختبىء خلف الكلمات. وأعدت القراءة للمرة الثانية والثالثة والعاشرة، لأكتشف أن ليس هناك معنى ولا من يحزنون، ليس هناك سوى عرض جنسي «كالعروض إياها». وإلا فما المعنى من هذا الكلام، وهل جفت الأقلام المبدعة؟ وهل يجيز كون هذا الكاتب معروفاً، نشر أي هلوسات يقدمها أو يقدم على اقترافها.

يبدو لي أن جرأة الكاتب لا حدود لها إذ يتفاخر بعلاقات جنسية وبمعرفة بالنساء وببطولات بين أحضانهن ويتمادى، أنه لولا هذا العضو، لما أصبح كاتباً «ولولاك ما غطست في بحيرة حبر و كتبت» أي تخريف هذا؟ أفيدوني أفادكم الله. اي دين وأي عقل وأي اخلاق تحلل لنا أن نكشف أعضاءنا وأن نشهرها في وجوه الآخرين ليقرأوها على صفحات المجلات والكتب! أم هو فرع جديد في الأدب العربي يمكن أن نطلق عليه «أدب الأعضاء التناسلية». وهل أن الجنس حقاً يحتل هذه المرتبة المتقدمة من اهتماماتنا وأهدافنا في هذه الحياة؟ إني أربأ بكم أن تنشروا مثل هذه الترهات وأتمنى أن تبقى مجلتنا «الناقد» للأدب وللأدب فقط. □

